



DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>



**Ramón Queraltó (1943-2013),
filósofo de la técnica iberoamericano**

Ahora, cuando Ramón nos ha dejado un poco más huérfanos, cabe trazar su perfil intelectual y hacer balance de su pensamiento publicado. Después de investigaciones de juventud sobre *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas* (CSIC, 1976) o *Naturaleza y finalidad en Aristóteles* (EUS, 1983), o de un provocativo trabajo sobre *Karl Popper: de la epistemología a la metafísica* (EUS, 1996), el grueso de su obra académica, que en los últimos veinte años le ha dado renombre internacional, máxime en Iberoamérica (además de en Suiza, Alemania, Italia, y EEUU, fue profesor invitado en diversas universidades de Argentina, Chile, Ecuador, Brasil y México) ha versado sobre Filosofía de la Tecnología allí donde se produce la intersección con la Ética. Su obra es perspicua expresión del desafío al valor que lanza el *Faktum* de nuestro tiempo,

el fenómeno neotecnológico. El modo en que aceptó el reto ético de las TIC fue singular y nos sobrevivirá como un referente del pensamiento contemporáneo. El planteamiento original y la tenacidad con que lo sustentó es algo que guardaremos siempre en nuestra memoria. Talento y talante, más que una paranomasia, eran un mismo nombre en nuestro hombre.

Empezó con un estudio riguroso de la significación de la técnica para el hombre hodierno, partiendo del hecho de que la técnica no es mera “ciencia aplicada”, sino que constituye una *mediación* indispensable entre el hombre y el mundo. Desde un principio, analizó los caracteres de la racionalidad técnica y su creciente influencia en el pensamiento y la cultura contemporáneos.

Otra cuestión que le preocupaba fue la del “final de la modernidad”. Crítico de la Modernidad, su investigación iba llegando recurrentemente a la conclusión, toda una advertencia, de que la razón técnica se presenta como la herencia más genuina de los postulados modernos, de que nuestra época podría llegar a ser el inicio de la vigencia histórica del “imperativo tecnológico” (“todo aquello que técnicamente se pueda hacer, es preciso hacerlo necesariamente”) como resultado natural de la razón moderna.

Pero aparte de estas cuestiones que planteaba sobre *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad: ¿hacia el hombre “more technico”?* (PPU, 1993), o sobre *Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio* (FrancoAngeli, 2002), hay que destacar que las respuestas, en cualquier texto suyo, las buscaba sobre la base de un criterio analítico que prescindía de cualquier corriente filosófica y se movía a partir de una indagación independiente sobre “cómo están las cosas”. De modo que de sus libros siempre resultaba un balance de la evolución de los problemas sociológicos suscitados por la tecnociencia, adentrándose en todo momento en las perspectivas recientes de la Filosofía de la

Tecnología. Y aquí aflora la característica básica de su *modus philosophandi*: la equidad discursiva. El incontrovertible equilibrio de su estilo le hacía considerar todos los rasgos constitutivos de un problema, analizando morosamente sus exigencias e implicaciones, para finalmente ensayar una síntesis donde la equidad racional se palpaba de modo fehaciente.

El cambio de siglo y milenio supuso un cambio también en su pensamiento. Al margen de que su investigación nunca podía preterir los aspectos “praxeológicos” del sistema tecnocientífico, enfatizando que no hay ciencia sin sociedad, conocimiento sin política, subrayando la necesidad de sobrepasar una concepción simplemente cognitiva y de desarrollar una más vasta visión, integradora de la dimensión práxica en la teórica, Ramón empezó a hacer Filosofía expresamente focalizada en las cuestiones morales.

Creo que se puede hablar de un giro ético de orientación pragmática en Queralto. De hecho, redactó una *Ética de la felicidad* (GNE, 2004) con la conciencia de que la perspectiva desde la que lo hacía aún había sido poco explorada. Su premisa mayor era que la búsqueda de felicidad es el primer mandato moral en la vida, derivándose de ahí una serie de consecuencias que muestran la conexión inmediata entre ética y felicidad, si se contempla el asunto desde el punto de vista pragmático y no ya desde las perspectivas “teóricas” heredadas. Así abordaba y resolvía una tarea de hondo calado pendiente en nuestra cultura: el enlace connatural entre ética y felicidad desde la textura misma de la vida, contagiándonos además ese optimismo vital que tanto nos falta hoy. Siempre recordaré una frase suya, lema y emblema de su obra y no menos de su vida: Yo soy yo con mi vida, y si no tengo felicidad con ella estoy dejando de ser yo.

Esa perspectiva de “vitalismo pragmático” ya se había visto apuntada anteriormente mediante la metodología de *El caballo de Troya al revés* (Tecnos, 2003), que es la propuesta ética que la investigación del fundador y primer director de *Argumentos de razón técnica* explora. Se trata de encarar el problema desde los rasgos internos y específicos del fenómeno tecnológico y desde el pragmatismo consumado del hombre de hoy, utilizando sus mismas reglas y armas para introducir vectores éticos en el entramado tecnológico del mundo.

La estrategia de Ulises (Doss, 2008) es una *Ética* para una sociedad tecnológica, una guía de viaje para su odisea axiológica, atenta por igual ya al discurso tecnocientífico ya al ético, para procurar una síntesis nueva de ambos, mostrando con detalle la red (he ahí la propuesta de una *Ética* reticular frente a la “piramidal”) de sutiles interrelaciones entre los valores morales y los tecnológicos, a fin de encontrar respuestas convincentes tanto para tecnólogos como para humanistas. En esto el Catedrático de la Universidad de Sevilla, ateneísta, y miembro de la *Académie Internationale de Philosophie des Sciences*, Ramón Queralto sigue vivo en un mundo que, merced a pensadores como él, tal vez nos pueda resultar algo menos incomprensible y algo más amable.

José Antonio Marín-Casanova
Universidad de Sevilla, España.

Presentación

José Antonio Marín-Casanova

Las comunidades de conocimiento y acción en el ciberespacio

El conocimiento ya se lo entienda al modo clásico, como saber contemplativo, como teoría, ya al modo moderno, como saber operativo, como praxis, ha sido la secular herramienta de supervivencia de nuestra especie, quizás un instinto antes que una “facultad”. Ese instrumento sólo ha sido válido y valioso cuando ha generado valor. El útil cognitivo genera valor cuando es transmitido o transformado, pues se comparte o se hace común.

Cuando la especie humana vivía en el espacio, es decir, en la naturaleza, o sea, cuando la humanidad no era aún la Humanidad y no vivía en la Historia (no tenía tiempo para ello), esto es, durante la mayor parte de la Historia, la forma de transmitir el conocimiento era la práctica mimética: a través de la imitación de la conducta se reproducía y trasladaba el conocimiento de generación en generación. Entre la muda gestualidad o la copia de un paradigma práctico se abre camino, más tarde también, complementándolas o reemplazándolas, la palabra hablada. En efecto, la expresión oral ha sido la forma predominante de manifestación del conocimiento. Sin embargo, más “recientemente”, apenas hace unos milenios, cuando la especie se hace humanidad y entra en la (conciencia de) la historia, el conocimiento se plasma también y preferentemente por escrito.

En efecto, la humanidad se hace Humanidad cuando pasa a vivir en el tiempo, cuando deja la simultaneidad espacial y asume la sucesividad temporal, que es la de la escritura (y la de las Escrituras en tanto que esta gesta es principalmente de raigambre bíblica, es el esquema o marco conceptual judeocristiano). En la palabra escrita se deposita el conocimiento. De ahí los libros sapienciales. Se sabe por escrito. Y el saber se comunica gráficamente.

Ese grafocentrismo cognitivo propio de cuando, al absorber la naturaleza dentro del proyecto intencional de la humanidad, el humano abandonó la conciencia natural en favor de la histórica, se hipertrofió cuando en la llamada Modernidad el conocimiento se hizo ciencia, la ciencia, empresa, y la empresa, impresa. La Ciencia moderna, el capital y la imprenta son fenómenos gemelos. Esta triple alianza, verdadera moderna trinidad (sin misterio esta vez), ha sujetado y configurado el mundo moderno, el mundo heredado.

Ahora bien, ese mundo ya no es el nuestro, al menos, no del todo. Nuestro mundo ya no es “nuestro” mundo. Para quitar las comillas habría de haber un sujeto, cosa que hoy se ha hecho problemática con la crisis del modelo humanista, el cual es puesto en cuestión cuando las grandes configuraciones de sentido son puestas en cuestión. Y esto se agrava cuando no son ya las ideas las que desafían a los metarrelatos, sino un hecho, el hecho neotecnológico. Las TIC desafían al sujeto moderno, al Hombre del Humanismo, desde el momento y hora en que están produciendo la inversión de la relación medio/fin. El sistema tecno-científico es cada vez más un fin en sí mismo y, en consecuencia, no nos deja pensar la técnica como un instrumento al que el humano dote de finalidad (ése era el fin de la praxis política como “técnica regia”). Y cuando la técnica muestra su carácter afinalístico, la historia llega a su fin, un fin que viene a identificarse con su disolución en el fluir insignificante del tiempo. Cuando ya no hay historia cualitativamente connotada el tiempo se resuelve en mera cantidad y se desvanece el Sujeto. El espacio de la proyectualidad se vacía: no hay proyecto sin referencia a un sujeto así como no hay sujeto sin referencia a un proyecto. Por eso la técnica, nuevo

“sujeto” del tiempo, es sin memoria histórica. Su memoria es sólo procedural y siempre “externa”, un dispositivo periférico.

Esta nueva condición, la condición postmoderna, no puede menos que afectar al conocimiento. A su noción misma y a su transmisión. Hoy el fenómeno de las redes sociales hace que el conocimiento cambie de naturaleza y que el proceso de su adquisición y difusión haya alterado su modo de expresión y generación, desbordando los marcos habituales, sobre todo, los reglados. La experiencia finisecular de las nuevas tecnologías ciertamente ha provocado un cambio en la concepción y gestión del conocimiento que reta a la Academia. Los medios tienen un protagonismo cognitivo inusitado en la llamada Postmodernidad permitiendo reducir el espacio y el tiempo para acceder al conocimiento y su propagación, alterando así, pero también ampliando y enriqueciendo, los procesos de un conocimiento que es cada vez más acción de conocimiento. Y ello hasta el punto de que esos medios no pueden ser juzgados nostálgica o reactivamente como si supusieran una mera distorsión o disfunción de la dinámica gnoseológica. Antes al contrario, no se puede perder de vista que los medios ciberespaciales y las comunidades de conocimiento y acción por ellos mediadas son ellos mismos un síntoma del cambio que ya se ha producido en ese proceso hasta llegar a convertirse en referentes de primera magnitud en el ámbito del propio conocimiento.

Y es que esas comunidades, creadas a través de las redes de telecomunicaciones, propician una honda transformación de la gestación de conocimiento en muchos sentidos concretos. Primeramente producen la ruptura de canales usuales tales como las inversiones estatales o privadas, proyectos estándar de investigación y política científica sobre el I+D+i. Un caso paradigmático es así el software libre, la producción de sistemas operativos completos como Linux o software específico como Open Office o Firefox. Las comunidades de conocimiento y acción se caracterizan también por la hibridación no sólo de software sino también de contenidos como es el caso del denominado “conocimiento libre” como Wikipedia y otros fenómenos similares. Estas comunidades, algunas de ellas extraordinariamente activas y exitosas, comparten en sentido estricto una estructura comunitaria con códigos de valores, éticas y organización política. Lo que estas comunidades están demostrando es una forma de arquitectura social diversa, cuyo factor de cohesión es precisamente la producción y expansión del conocimiento por canales telemáticos y con características propias, como por ejemplo la transmisión “vírica” de actitudes o posturas ante el fenómeno tecnológico. El lenguaje que las une presenta unas características retóricas definidas. Asimismo están generando una ética muy particular, a veces sin teorizar, pero perfectamente delimitada en su práctica. Esta ética adquiere un rango de política cuando estas organizaciones se presentan como alternativas a otras formas de producción del conocimiento como es el caso del software propietario y el copyright intelectual.

Quizá ya resulte superfluo señalar que, además de estas comunidades que podríamos denominar “fuertes”, con objetivos claramente definidos y políticas nítidas, han surgido grupos y comunidades más difusas, “débiles”, basadas no tanto en la colaboración con proyectos tecnológicos o de difusión del conocimiento como en la compartición de informaciones e intereses de índole social. Esto es lo que se denomina generalmente como web social o web 2.0. You Tube, FaceBook, Pikasa, Twitter, MySpace, etc. mancomunan de este modo a individuos y grupos que se unen por razones distintas. Existen palmarias conexiones entre comunidades fuertes y débiles; las primeras son las que han facilitado en gran medida la popularización de los métodos y procedimientos para constituir las redes sociales.

Es menester que el pensamiento dé respuesta precisa a los desafíos que suponen en la actualidad las nuevas formas de conocer dentro de la creciente complejidad social, la globalización y

la cultura mediática o tecnocultura. Se trata de centrarse en la realidad tanto de lo que está ocurriendo en este momento como de lo que con bastante probabilidad ocurrirá en un futuro, lo que comporta a su vez investigar sobre un filón de producción de conocimiento que está adquiriendo enorme importancia. Se pronostica que, en su conjunto, más del 80% del contenido de Internet será producido por usuarios agrupados en diversas comunidades, antes que en empresas o corporaciones privadas. Esta producción de contenido, se espera, alcanzará todo tipo de conocimientos, desde el científico al artístico, pasando por el social, el cultural, etc. De hecho, hay ya bancos de pruebas para determinados conocimientos técnicos, como por ejemplo los efectos de medicamentos en grupos de pacientes que se unen en foros, blogs o listas de distribución, conocimiento que es seguido y depurado por compañías farmacéuticas. Estos “bancos de conocimiento” son realizados por individuos no necesariamente expertos en la materia y cuyo lazo de unión es la enfermedad entendida como nexo social. Por ello, comprender el funcionamiento de estas comunidades significa anticipar determinados cambios sociales que previsiblemente serán relevantes en un futuro aceleradamente más presente.

En este sentido se hace oportuno reflexionar sobre las implicaciones antropológicas, estéticas, éticas, políticas, retóricas y experienciales que conforman estas comunidades. La inteligencia de estas dinámicas permitirá anticipar y comprender mejor la naturaleza de esas redes, encontrar guías de actuación al respecto y, por ende, aportar una pluralidad de dimensiones para conseguir contextualizarlas.

De hecho, Ramón Queralto ideó y dirigió un Proyecto Nacional de investigación, el FFI2009/07709, “Ciencia, Tecnología y Sociedad: estudio multilíneal de las comunidades de conocimiento y acción en el ciberespacio”, cuyos resultados su prematura y repentina muerte le impidió ver terminados. Los textos que componen este dossier son reflexiones exponentes de la última gran preocupación intelectual de Ramón y aquí los presentamos los autores, integrantes casi todos de ese proyecto de investigación, como pequeño homenaje conjunto a su inmarcesible memoria.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Del árbol a la Red: hacia una retórica del conocimiento reticular

*From tree to Network: towards a rhetoric
of the reticular knowledge*

José A. MARÍN-CASANOVA
Universidad de Sevilla, España.

Resumen

Estudio interdisciplinar del hipertexto reticular como modelo epistemológico de la cibercultura. Se parte del tratamiento de la retórica de Internet en el doble sentido del genitivo: la Red no sólo tiene una retórica, sino que es intrínsecamente retórica. Se concluye que la Red comporta la distribución del conocimiento también en el doble sentido del genitivo. Ya no es solamente que la Red sirva para distribuir el conocimiento como cualquier otro sistema de distribución, y nos representemos así el conocimiento, sino que el conocimiento en la Red se encuentra ya distribuido: el "conocimiento reticular" es un conocimiento intrínseca y sistemáticamente distribuido.

Abstract

Interdisciplinary study of the netlike hypertext as epistemological model of the cyberculture. Its premise is the treatment of Internet's rhetoric in the double meaning of the genitive: the Network not only has a rhetoric, but it is intrinsically rhetorical. Its conclusion is that the Network implies the distribution of the knowledge also in the double meaning of the genitive. Not only the Network serves to distribute the knowledge as any other system of distribution, and we represent it ourselves this way, but knowledge in the Network is already distributed: the "reticular knowledge" is a knowledge intrinsically and systematically distributed.

Palabras clave: Conocimiento (reticular); Hipertexto; Internet; Retórica.

Key words: Knowledge (reticular); Hypertext; Internet; Rhetoric.

INTRODUCCIÓN

Conforme la tipografía de Gutenberg fue llenando el mundo, se universalizó una noción de conocimiento que “mesmerizó” a la modernidad. Descartes o Kant cabalgaron sobre la ola mecánica e hicieron explícita, por así decir, la teoría del conocimiento implícita en la tecnología impresora, en la escritura tipográfica. Nos hemos familiarizado tanto con su forma de “sentir” la realidad que olvidamos, si es que apenas somos conscientes, en qué medida su visión del conocimiento es reflejo de la técnica de la imprenta. No en el sentido de un chato e ingenuo determinismo tecnológico, sino en el sentido, sobre el que se ha reflexionado en otros lugares¹, del contenido de la forma, o dicho con el más célebre dictum de Marshall McLuhan, en el sentido de que “el medio es el mensaje”, lo que significa que los cambios en la forma de ver el mundo que se derivan de un medio no atañen al contenido de experiencia que tal medio es capaz de transmitir, sino antes al mismo medio.

Ya Ortega hablaba de la técnica como “gigantesca ortopedia”, las tecnologías son prótesis de nuestros órganos, una extensión de la corporalidad. Ésta es también la tesis mcluhaniana, que concibe el desarrollo tecnológico como un “medio” que instaura una prolongación de los sentidos y con ello una nueva manera de “sentir” lo real. La *forma* de sentir introducida por la tecnología del alfabeto, hipertrofiada por la imprenta, dio paso del modo de sentir auditivo u oral al modo visual o escrito. La forma de la experiencia cambió, pues se perdió la interdependencia, la pluralidad de puntos de vista implicada por un pensamiento metafórico y paradójico, que involucraba sinestésicamente a todos los sentidos en una suerte de inmersión en el mundo, en favor de una forma que aisló y separó a los sentidos sometiéndolos a la jurisdicción suprema del sentido de la vista.

Cuando la escritura se interiorizó, poco a poco el sentido visual se fue haciendo preponderante y la mente cambió: el tiempo y el espacio se fueron concibiendo como lineales y analizables, el pensamiento fue pasando de mágico a lógico, de metafórico a conceptual. El alfabetismo fonético separó el contenido de la forma, la expresión de sus condiciones, y fomentó la costumbre analítica de captar un solo aspecto de las formas. La invención del libro impreso potenció al máximo el pensamiento lineal, dando comienzo a la modernidad como era mecánica, y al habitante privilegiado de ese nuevo mundo, el hombre tipográfico, el especialista que, mediante una función, la lectura, y un objeto, el libro, registra su experiencia desde la preponderancia del sentido de la vista. A partir de un nuevo medio se impuso un mensaje, el mensaje de la Galaxia Gutenberg. Pero he aquí que paulatinamente la era mecánica fue cediendo paso a lo largo del siglo XX a la era electrónica, y de manera ya inequívoca, contundente e irreversible a partir de la irrupción de las TICs. Hoy, en el siglo XXI, ya no vivimos en la Galaxia Gutenberg, sino en la Galaxia Internet.

El objeto del presente trabajo es el de considerar a Internet, a la *Web*, a la red de redes, como red global del conocimiento y comprobar cómo el nuevo medio tecnológico cambia la *forma* del conocimiento mismo. En particular, veremos cómo la metáfora de la red del conocimiento se encarna y transforma al conocimiento, convirtiendo el conocimiento en red. Asistiremos acá al nacimiento del *conocimiento reticular*, alguna de cuyas principales características veremos expuestas, en particular, su índole intrínsecamente retórica, teniendo en cuenta, sobre todo, el dato de que la técnica eléctrica que lo hace posible, extendiendo el proceso instantáneo del conocimiento por la conexión entre sus componentes, a diferencia de otros medios históricos, no viene a ser la prolongación de un solo

1 MARÍN-CASANOVA, JA (1998). “Il contenuto della forma filosofica”, in: RATTI, F & PATELLA, G (a cura di). *Simbolo, Metafora e Linguaggio*. Ripatransone, Edizioni Sestante. MARÍN-CASANOVA, JA (1999). “The Rhetorical Centrality of Philosophy: From the Old Metaphysics to the New Rhetoric”. *Philosophy and Rhetoric*, 32/2.

sentido, sino del sistema nervioso humano por entero. El cuestionamiento de la autoridad del texto impreso y su modelo gnoseológico libresco, por parte de las redes hipertextuales y sus discontinuos bloques textuales, interconectables electrónicamente, con los que continuamente se teje y reteje el conocimiento, hace que el conocimiento reticular signifique el cambio más importante operado por la tecnología de la información desde la invención de la imprenta.

DEL ÁRBOL A LA RED DEL CONOCIMIENTO

La metáfora que sirvió de imagen del conocimiento en la época de la imprenta fue la del árbol. Descartes hablaba así de un *árbol del conocimiento* cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física o filosofía natural, y las ramas son las otras ciencias, principalmente la medicina, la mecánica y la moral. Todas las ciencias, de cuya suma resulta la sabiduría humana, son consecuencia del uso de la razón, que es una y la misma con independencia del campo al que se aplique. El conocimiento es siempre y en todo momento conocimiento cierto y evidente; si no fuera así, no sería propiamente conocimiento. Esta evidencia se consigue mediante las dos “acciones” del entendimiento genuinamente legítimas: la intuición y la deducción. La intuición está para la obtención de las primeras verdades, las cuales justamente conforman las raíces del árbol del conocimiento; la deducción está para establecer el fundamento de las demás verdades, para –valga la expresión– irse por las ramas. Con la metáfora del árbol del conocimiento Descartes pretende asimismo dar por sentada la primacía de la metafísica respecto de las otras ciencias, pues sin ella los conocimientos carecerían de una fundamentación última. Este *prius* filosófico le lleva a mantener que hasta la propia física extrae sus principios básicos de la metafísica.

Descartes consideró que, en sentido estricto, solo existe una ciencia. Se trata del ideal de la *mathesis universalis*. La razón es una y la misma, aunque se dirija a objetos diferentes y no sufre más cambios por eso que los que imprime a la luz del sol la diversidad de objetos que ilumina. Si hablamos de distintas ciencias, ello es sólo por los múltiples asuntos a los que se aplica la razón, mas esta multiplicidad no comporta la existencia ni el empleo de métodos de investigación diversos. El modelo moderno de racionalidad en el que piensa Descartes es el matemático y su método, único: la verdad matemática es el tipo de la verdad científica por ser auténtico conocimiento, esto es, un conocimiento cierto e indudable. La tradición aristotélico-tomista, en consonancia con la idea de la analogía del ser y su inherente pluralidad, había considerado, antes al contrario, que cada ciencia debe utilizar un método distinto en función de la diferencia de los objetos que cada una estudia, y que, por ejemplo, no podemos emplear en ética o en metafísica el método que es idóneo en matemáticas. Y es que el ser se decía de muchos modos. Sin embargo, Descartes propuso una ciencia universal y un método universal. No hay duda de que el éxito en probar proposiciones geométricas por medios aritméticos (algo que Aristóteles consideró imposible) impulsó en él este punto de vista lineal, el punto de vista de que sólo hay un punto de vista, el punto de vista universal.

Pero conforme la era mecánica fue dando paso a la era electrónica, en los albores de la eflorescencia de las TICs, la metáfora del árbol del conocimiento empezó a marchitarse. Así contamos con lúcidos visionarios que prepararían su erradicación, al cuestionarla implícitamente, favoreciendo el implante de la metáfora de la *red del conocimiento*. Quizá los dos ejemplos más significativos sean los de H. G. Wells con su *World Brain*² y V. Bush con su *Memex*³.

2 WELLS, HG (1938). “World Brain”. London, Methuen (citado según versión electrónica: https://sherlock.ischool.berkeley.edu/wells/world_brain.html consulta: 25/09/2011).

3 BUSH, V (1945). “As we may think”. Atlantic Monthly, Julio, 176 (citado según versión electrónica: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/T303881/> consulta: 10/01/2012).

En efecto, se puede decir que Wells fue el primero en anticipar Internet al promover un cerebro electrónico mundial, una especie de memoria universal unificadora de la memoria de todos los humanos, un archivo total, complejo como un cerebro, versátil como una ameba, que cuenta con índices universales y es universalmente accesible. Es la "idea de una enciclopedia universal permanente" – así se subtitula el texto wellsiano- no hecha "para caballeros por caballeros" como las enciclopedias tradicionales, dirigidas a la "minoría culta", sino que democratiza y desliga de lo local y nacional "la distribución del conocimiento en el mundo". Es un "nuevo órgano mundial" de todo el conocimiento humano a escala planetaria, que junta "la entera inteligencia del mundo", la mantiene y la actualiza, unifica a la humanidad y la pacifica⁴.

Ese archivo megatérico cuyo embrión fue el papiro enrollado en *kilindros* o en *volumen* y que ha dado lugar a la biblioteca universal digital de Internet, almacén de todo lo aprendido, memoria externa de la humanidad, el medio universal interactivo de comunicación por ordenador de la era de la información⁵, lo vemos concebido ya, así pues, en el célebre autor de ciencia-ficción. Y algo parecido podemos decir de V. Bush y la máquina teórica que imagina en su *As we may think*, capaz de redimensionar la capacidad pensante del individuo y el tesoro cada vez más rico de los conocimientos de la humanidad. El *memex* se basaba en la memorización humana por asociación formando una *red* de microfilmes parecida a nuestra red neuronal cerebral y a la red asociativa de nuestra memoria efectiva⁶.

4 "This in itself is a fact of tremendous significance. It foreshadows a real intellectual unification of our race. *The whole human memory* can be, and probably in a short time will be, made *accessible to every individual*. And what is also of very great importance in this uncertain world where destruction becomes continually more frequent and unpredictable, is this, that photography affords now every facility for multiplying duplicates of this -which we may call?- this new all-human cerebrum. It need not be concentrated in any one single place. It need not be vulnerable as a human head or a human heart is vulnerable. *It can be reproduced exactly and fully*, in Peru, China, Iceland, Central Africa, or *wherever* else seems to afford an insurance against danger and interruption. It can have at once, the concentration of a craniate animal and the diffused vitality of an amoeba.

This is no remote dream, no fantasy. It is a plain statement of a contemporary state of affairs. It is on the level of *practicable fact*. It is a matter of such manifest importance and desirability for science, for the practical needs of mankind, for general education and the like, that it is difficult not to believe that in quite the near future, this Permanent World Encyclopaedia, so compact in its material form and so gigantic in its scope and possible influence, will not come into existence.

Its uses will be multiple and many of them will be fairly obvious. Special sections of it, historical, technical, scientific, artistic, e.g. will easily be reproduced for specific professional use. Based upon it, a series of summaries of greater or less fullness and simplicity, for the homes and studies of ordinary people, for the college and the school, can be continually issued and revised. In the hands of competent editors, educational directors and teachers, these condensations and abstracts incorporated in the world educational system, will supply the humanity of the days before us, with a *common understanding* and the conception of a common purpose and of a commonweal such as now we hardly dare dream of. And its creation is a way to world peace that can be followed without any very grave risk of collision with the warring political forces and the vested institutional interests of today. Quietly and sanely this new encyclopaedia will, not so much overcome these archaic discords, as deprive them, steadily but imperceptibly, of their present reality. A common ideology based on this Permanent World Encyclopaedia is a possible means, to some it seems the only means, of dissolving human conflict into unity" (WELLS, HG (1938). *Op. cit.*, [énfasis gráfico nuestro]).

5 KAHN, RE (199). "Evolution of Internet, en *World Communication and Informaion Report 1999-2000*", Paris (según versión electrónica: http://www.unesco.org/webworld/wcir/en/pdf_report/chap11.pdf consulta: 19/08/2010).

6 "The human mind does not work that way. It operates by association. With one item in its grasp, it snaps instantly to the next that is suggested by the association of thoughts, in accordance with some intricate web of trails carried by the cells of the brain. It has other characteristics, of course; trails that are not frequently followed are prone to fade, items are not fully permanent, memory is transitory. Yet the speed of action, the intricacy of trails, the detail of mental pictures, is awe-inspiring beyond all else in nature.

Man cannot hope fully to duplicate this mental process artificially, but he certainly ought to be able to learn from it. In minor ways he may even improve, for his records have relative permanency. The first idea, however, to be drawn from the analogy concerns selection. *Selection by association*, rather than indexing, may yet be mechanized. One cannot hope thus to equal the speed and flexibility with which the mind follows an associative trail, but it should be possible to beat the mind decisively in regard to the permanence and clarity of the items resurrected from storage.

Tanto en la anticipación de Wells como en la de Bush de las redes de ordenadores había implícitas dos presuposiciones fundamentales: que el conocimiento puede acumularse y representarse, y que los métodos externos y materiales son más fiables que los puramente interiores o mentales. Añadamos también que ambos intentos de creación de una memoria colectiva de la humanidad, de memoria global, mediante la asociación o enlace de documentos es algo muy parecido al *hipertexto* como lo bautizó Ted Nelson. Y es que la estructura no lineal del hipertexto vendría a ser una representación del pensamiento humano, en la cual se plasma con mayor facilidad la digresión asociativa de ideas. La mente humana parece funcionar por asociación de ideas y no sigue un hilo lógico o discursivo lineal o, por lo menos, se trata de un hilo multiseccional, multilineal.

INTERNET COMO HIPEXTO: LA LECTURA EN RED

Pero la metáfora de la mente humana como asociación de ideas ha llegado aun más lejos. Se ha llegado a hablar del hipertexto y más en concreto, del gran hipertexto de la *World Wide Web* (la *www*, inventada en 1990 por el *Centre Européen pour la Recherche Nucléaire*, el CERN de Ginebra, que organizaba los *sites* de Internet por la información que contenían y no por la ubicación), como de una representación metafórica de ciertas partes del pensamiento colectivo o también como una representación de la manera en que se organizan e interconectan las neuronas del cerebro humano para desarrollar los procesos cognitivos. La *Web* semántica junto con los agentes inteligentes, la "sociedad red", funcionando como un sistema nervioso central o un cerebro global y compartiendo todo ese conocimiento en la Red, vendría a constituir la llamada "red global del conocimiento". Aquí la metáfora del *conocimiento* ya no es arbórea, sino reticular. Ahora el analogado implícito del conocimiento es la red: "La lógica de la conexión en redes que tiene su paradigma en Internet se ha hecho aplicable a cualquier ámbito de la actividad, a cualquier contexto y a cualquier ubicación que pueda tener una conexión electrónica"⁷.

Consider a future device for individual use, which is a sort of mechanized private file and library. It needs a name, and, to coin one at random, "memex" will do. A memex is a device in which an individual stores all his books, records, and communications, and which is mechanized so that it may be consulted with *exceeding speed and flexibility*. It is an enlarged intimate supplement to his memory.

It consists of a desk, and while it can presumably be operated from a distance, it is primarily the piece of furniture at which he works. On the top are slanting translucent screens, on which material can be projected for convenient reading. There is a keyboard, and sets of buttons and levers. Otherwise it looks like an ordinary desk.

In one end is the stored material. The matter of bulk is well taken care of by improved microfilm. Only a small part of the interior of the memex is devoted to storage, the rest to mechanism. Yet if the user inserted 5000 pages of material a day it would take him hundreds of years to fill the repository, so he can be profligate and enter material freely.

Most of the memex contents are purchased on microfilm ready for insertion. Books of all sorts, pictures, current periodicals, newspapers, are thus obtained and dropped into place. Business correspondence takes the same path. And there is provision for direct entry. On the top of the memex is a transparent platen. On this are placed longhand notes, photographs, memoranda, all sorts of things. When one is in place, the depression of a lever causes it to be photographed onto the next blank space in a section of the memex film, dry photography being employed. There is, of course, provision for consultation of the record by the usual scheme of indexing. If the user wishes to consult a certain book, he taps its code on the keyboard, and the title page of the book promptly appears before him, projected onto one of his viewing positions. Frequently-used codes are mnemonic, so that he seldom consults his code book; but when he does, a single tap of a key projects it for his use. Moreover, he has supplemental levers. On deflecting one of these levers to the right he runs through the book before him, each page in turn being projected at a speed which just allows a recognizing glance at each. If he deflects it further to the right, he steps through the book 10 pages at a time; still further at 100 pages at a time. Deflection to the left gives him the same control backwards.

A special button transfers him immediately to the first page of the index. Any given book of his library can thus be called up and consulted with far greater facility than if it were taken from a shelf. As he has several projection positions, he can leave one item in position while he calls up another. He *can add marginal notes and comments*, taking advantage of one possible type of dry photography, and it could even be arranged so that he can do this by a stylus scheme, such as is now employed in the telautograph seen in railroad waiting rooms, *just as though he had the physical page before him*" (BUSH, V (1945). *Op. cit.*, [énfasis gráfico nuestro]).

7 CASTELLS, M (2001). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol 1: La sociedad red*. Madrid, Alianza Editorial, p. 84.

Ahora bien, para comprender el significado de esta metáfora se hace poco menos que imprescindible ofrecer una rápida aproximación definitoria de “hipertexto” y de “Internet”, su *pendant* más propincuo. Empecemos por la Red Internacional. En efecto, Internet en inglés es la crisis o contracción que opera la fusión de dos palabras, *International Network*, con las que se quería designar una gran agrupación internacional de redes informáticas que comunicaban entre sí a universidades y centros de investigación de todo el mundo. Hace un par de décadas que ya Internet se ha ido convirtiendo en el medio fundamental para la interacción social a todos los niveles. De hecho, es un medio de comunicación que se sirve del lenguaje como vehículo para transmitir información, aunque, como veremos más adelante, en este medio el lenguaje sufre transformaciones y adquiere connotaciones propias, hasta el punto de que se habla de “hiperlenguaje” o de “ciberlenguaje”. Se trata del lenguaje del hipertexto. En Internet la información asume la forma de una “página *Web*”. Una página Web es un documento constituido por información textual, gráfica o sonora integrada mediante un lenguaje de marcado, el HTML o *HyperText Markup Language*. Este Lenguaje de Marcas de Hipertextos establece las características y la posición de los contenidos en las páginas. Tales contenidos adquieren múltiples formas. Si una página *Web* contiene información textual se denomina “hipertexto”, si contiene información gráfica y sonora se la denomina “hipermedia”, aunque en la práctica se suele emplear la palabra “hipertexto” para designar ambas realidades. El equipo del CERN que desarrolló el formato HTML estableció asimismo un protocolo de transferencia de hipertexto, el HTTP o *Hypertext Transfer Protocol*, para guiar las comunicaciones entre los navegantes de la Red y los servidores.

El hipertexto o hiperdocumento es un concepto que procede de la contracultura setentera, en particular, de un *hacker* que en 1974 en su folleto *Computer Lib* llamaba a la gente a tomar el poder informático para utilizarlo en beneficio propio. El hipertexto está compuesto de varios elementos: nodos, contenido, enlaces y propiedades. Juntos configuran la estructura hipertextual y despliegan una serie de operaciones. Un nodo es un bloque de información que incluye contenidos textuales o gráficos a propósito de un concepto sobre el que el nodo trata. Los nodos son elementos generales que integran los contenidos y las propiedades. El contenido va referido a la información en sí y puede estar expresada en forma de texto, imágenes o sonido, si bien es el texto el componente principal. Las propiedades se refieren a la forma en que se presentan los contenidos: colores, estructura, tipo de letra, etc. Los enlaces (*links*) son conexiones entre nodos que ofrecen rutas de navegación entre nodos conceptualmente relacionados. Están indicados en la pantalla mediante palabras subrayadas (*hot-words*), gráficos o iconos (*hot-spots*)⁸.

Cierto es que no todo hipertexto es reticular ni toda red es hipertextual, pero no menos es cierto que una de las características de mayor relevancia del hipertexto es la posibilidad de establecer una estructura que se aleje de la secuencialidad y del hilo discursivo lineal propios de los medios

8 La combinación de estos elementos puede dar pie a siete estructuras básicas para la representación del hipertexto en función del tipo de navegación que facultan: lineal, ramificada, concéntrica, paralela, jerárquica, reticular y mixta. En una estructura o modelo hipertextual lineal la única forma posible de pasar de un nodo a otro es accediendo al nodo posterior o anterior, esto es, de manera secuencial. La estructura ramificada ofrece la posibilidad de navegar por nodos subordinados fijados a sus nodos padres secuenciales. El modelo en paralelo permite, además de la navegación secuencial, el desplazamiento por nodos del mismo nivel. En la estructura concéntrica una serie de nodos-padre y nodos-hijo asociados se organizan en torno a un nodo de “entrada”, excluyendo empero la navegación entre nodos del mismo nivel. El modelo jerárquico o “en árbol” parte de un nodo general de “entrada” del que se van desprendiendo otros nodos en diferentes grados de subordinación. Éste es el modelo “moderno” de organización temática de la información y el empleado por los directorios de la *Web*. Ahora bien, es el modelo reticular obviamente el que lleva a su máximo nivel de representación el concepto de red pues en él todos los nodos están conectados sin privilegiar un recorrido sobre otro. Por último, va de suyo que varios modelos pueden combinarse dado lugar al modelo mixto. Además de ser un objeto estructurado, sobre el hipertexto es posible ejercer una serie de acciones u operaciones. Las operaciones pueden ser clasificadas

análogos y sus soportes como el libro o la película. Y conviene destacar que justamente la tecnología hipertextual posibilita enlazar nodos de información de cualquier tipo en forma de red, y que una red se caracteriza porque no tiene un centro determinado, sino múltiples centros enlazados los unos con los otros. Los elementos que conforman la estructura hipertextual (nodos, enlaces y anclajes) son la clave de la estructura reticular. Y esto es lo que justo encontramos en Internet en su “forma de la *world wide web* (www), una red flexible de redes dentro de Internet”⁹, que ha terminado por ser una telaraña mundial de comunicación interactiva¹⁰. En efecto, la red de redes, la Red que conecta entre sí a la mayoría de las redes de ordenadores de las que existen hoy millones en el mundo, columna vertebral de las comunicaciones globales computarizadas, en especial en su versión Internet 2.0 (de la cual es característica la colaboración, la participación activa en la conexión), comporta un determinado tipo de relaciones eminentemente asociativas y semánticas, justo como una red sin jerarquías y sin líneas o secuencias temporales, graduales, causales, argumentales, estructurales, etc.

El *hipertexto* es texto inacabado al que se accede de forma no secuencial. Esto quiere decir que se puede “navegar” por él indefinidamente sin seguir un orden “lógico”, es decir, sin el sentido de lectura que se concibió en la modernidad. En cuanto texto, el hipertexto se compone de signos organizados de forma significativa. El hipertexto como cualquier texto consta de palabras que forman oraciones y éstas párrafos y discursos y, por tanto, puede ser objeto del análisis lingüístico o retórico. Pero a diferencia del texto (tradicional), el hipertexto se concibe en un ambiente virtual, en el que la tecnología adquiere un papel fundamental. La forma y los usos lingüísticos hipertextuales no son los mismos que los del texto tradicional. Frente al texto producido con la tecnología de la imprenta, el propio Nelson reconoce así a su criatura: “Con ‘hipertexto’, me refiero a *una escritura no secuencial*, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos, que forman diferentes itinerarios para el usuario”¹¹. En este contexto, como lenguaje que vehicula extraordinariamente el pensar en red, el hipertexto tiene cabida como objeto de la reflexión y de las prácticas retóricas.

EL PENSAMIENTO EN RED O LA DEROGACIÓN DE LA LINEALIDAD

El teórico de la literatura George Landow, define al hipertexto electrónico citando la obra S/Z de Barthes, cuando éste describe su ideal de textualidad, como “un texto compuesto de bloques de palabras (o de imágenes) electrónicamente unidos en múltiples trayectos, cadenas o recorridos en una textualidad abierta, eternamente inacabada”¹². Los bloques de información se denominan *nodos* o *lexías* y los enlaces, *nexos*. Entre las características fundamentales del hipertexto sobresalen tres, que reseñamos para reducir la polisemia que padece el término:

en tres grupos: recuperación, edición y personalización. Cada una de estas operaciones constituye una actividad compleja e independiente. La recuperación o IR (*Information Retrieval*) estriba en el conjunto de tareas que permite localizar y acceder a aquellos hipertextos relevantes para solventar una necesidad de información. La edición, por su parte, se refiere tanto a las fases de creación como actualización y eliminación de los hipertextos. La última operación es la personalización y hace referencia al documento final que cada usuario va elaborando en el proceso de búsqueda (ROBERTO, J (2004). “Propuesta para una Lingüística del Hipertexto o Ciberlingüística”. *Forma y Función*, nº. 17, pp. 211-212).

9 CASTELLS, M (2001). *Op. cit.* p. 477.

10 MARKOFF, J (1995). “*If the medium is the message, the message is the Web*”. New York Times, 20 November.

11 NELSON, TH (1981). *Literary Machines*. Swathmor, Pa., publicación propia, p. 2 (énfasis gráfico nuestro).

12 LANDOW, GP (1995). *Hipertexto. La convergencia de la teoría crítica contemporánea y la tecnología*. Barcelona, Paidós, p. 14.

La primera característica sobresaliente del hipertexto es su *intertextualidad*. Los enlaces electrónicos pueden conectar bloques de información contextual, como un comentario o textos comparativos, haciendo que se pierda toda diferencia entre lo interno y externo a la obra, o entre lo principal y lo secundario. El hipertexto explicita las interconexiones que un texto puede producir, haciéndolas, por hipótesis, infinitas.

La segunda característica sobresaliente del hipertexto es su polifonía. Del conjunto de trayectos posibles que conforman el tejido hipertextual no es posible privilegiar ninguno. Además, al ubicar un texto dentro de una red de textos, se lo obliga a existir como parte de un diálogo. Será el lector quien dé preeminencia provisionalmente a una secuencia dada según el trayecto de lectura que escoja.

La tercera característica sobresaliente del hipertexto es su *descentramiento*. A medida que el lector se desplaza por la red de textos, hace de sus intereses propios el eje organizador de su lectura. El centro es pasajero, móvil y relativo, provisional¹³, o sea, difícilmente reconocible como centro. O dicho en paradoja: en las redes hipertextuales el centro es excéntrico. Pero además de disponer de la posibilidad de escoger su ruta de navegación, el lector puede agregar sus textos y enlaces propios ampliando la actuación de sus competencias¹⁴. En la red el navegante es el nuevo "centro".

Estas características alteran las nociones mismas de texto, y de autor y lector obligando a su reconfiguración. Respecto, en primer lugar, a la reconfiguración del texto, tenemos que la fragmentación es la consecuencia inmediata de la composición de un texto mediante lexías. El orden lineal, orden lógico-causal, pierde su funcionalidad y viene a ser sustituido por una estructura *multilineal*, es decir, por varios recorridos de lectura posibles para un mismo conjunto de fragmentos, lo que va a convocar a la retórica de modo ineludible: la lexía es textual y lineal, pero no hay linealidad entre las lexías. Y eso, el salto de una lexía a otra, su conexión, facilitada por las órdenes de programación que son los enlaces, órdenes que decide ejecutar el hiperlector persuadido, es lo que exige una retórica. Y, por cierto, una retórica hipotáctica, pues "al periodo conexo y paratáctico se sustituye un pensamiento 'en pequeñas partes', hipotáctico y en el que los nexos se hacen lógicos a posteriori y no lógicos gramaticalmente y sintácticamente"¹⁵. Esta nueva lógica, "lógica poética", por decirlo con resonancias viquianas, parece corresponder efectivamente al ideal de los precursores antes reseñados del sistema hipertexto de construir un tipo de textualidad que simulara los mecanismos del propio conocimiento humano y, por lo mismo, se alejara de la organización secuencial y jerárquica del texto impreso.

En el hipertexto, por así decir, se electrifican los significantes. De ahí que, sea dicho una vez más, la metáfora idónea para este modelo textual sea la de la red porque su estructura dinámica depende de la intercomunicación y de las coordenadas espacio-temporales, ya que la red puede ser articulada sólo mediante el movimiento libre de significantes¹⁶. En el laberinto de la red hipertextual,

13 En VÁSQUEZ ROCCA, A (2004). "El hipertexto y las nuevas retóricas de la postmodernidad. Textualidad, redes y discurso ex-céntrico". *Philosophica*, n.º. 27 (citado según versión electrónica: <http://www.philosophica.ucv.cl/abs27/Vasquez.pdf> consulta: 19/08/2010, se atiende al proceso de descentramiento o dislocación que se produce al moverse por una red de textos, desplazando constantemente el centro, esto es, con un centro de atención provisional, un conjunto de cuerpos de textos conectados, aunque sin eje primario de organización.

14 "Como los quince minutos de fama del hombre moderno de Andy Warhol, en hipertexto el centro sólo existe como objeto de evanescencia. Como cabe esperar de un medio de comunicación que cambia nuestras relaciones con la información, los pensamientos y nosotros mismos de una forma tan drástica, la evanescencia de este centro (en migración perpetua) es más una premisa que un motivo de queja o de burla. Es simplemente la condición según la cual, o en la cual, pensamos, comunicamos o registramos pensamientos y expresiones en el dominio hipertextual" (LANDOW, GP (1995). *Op. cit.*, p. 93).

15 CALABRESE, O (1989). *La era neobarroca*. Madrid, Cátedra, p. 159.

16 MANZOR COATS, L (1996). *Borges/Escher, Sarduy/CoBrA: un encuentro posmoderno*. Madrid, Ed. Pliegos, p. 67.

valga la metáfora sobre la metáfora, el texto se conoce a medida que se lo recorre, sin a priori cognoscitivo alguno. Ello lo hace imprevisible al ubicar al lector en una permanente situación de riesgo y de desafío, en la situación de extraviarse y estar obligado a continuar el recorrido, a escoger sus centros. Esta textualidad dinámica provee libertad de estructuración, de elección de recorridos de lectura, pero también de modificación, de intervención sobre los componentes de esa red. El texto puede entonces metamorfosearse según sea leído, su forma es inestable, provisional, inconclusa, imprecisable, nunca será, necesariamente, definitiva. Una red hipertextual es una “obra en movimiento” que no puede fijarse para ser contemplada en su totalidad y unicidad, ni empieza ni acaba, siempre está abierta. Es puesta en movimiento por el lector al vivenciarla como algo que acontece en el tiempo, no en el tiempo de la eternidad, sino en el tiempo instantáneo de su lectura y de su escritura, porque en el entorno hipertextual la participación permite, o más bien requiere, la creación.

Ahora bien, la reconfiguración del texto como obra móvil, inestable, “errática” va acompañada de una reconfiguración del autor y del lector y de su relación. El autor hipertextual es antes varios que uno, pues su “creación” es recreada constantemente por otros. Además, el emisor hipertextual muy a menudo oculta su verdadera identidad bajo la máscara de un pseudónimo o *nick*, lo que, ciertamente, le hace parecerse más al autor coral de los tiempos previos a la Galaxia Gutenberg, que al “genio” singular de la estética romántica. De hecho, como apunta R. Simone¹⁷, el texto va perdiendo gradualmente su autoría y la percepción de que es el producto de un autor disminuye, con lo que, dada la entropía autorial, con el tiempo irá siendo cada vez más difícil, por no decir imposible, determinar al autor de un texto¹⁸. La red hipertextual es una obra en movimiento, un palimpsesto en que los lectores participan activamente interviniendo co-autorialmente. En esta situación comunicativa, la autoría no sólo puede y suele ser múltiple, sino también multidisciplinar. La producción de un hipermedia es justamente la integración de los diferentes medios expresivos en el mismo objeto. Ningún medio o género resulta privilegiado, sino que, antes al contrario, cada uno forma parte integral del producto “poligenérico” y multimedial resultante. Y es que se puede sostener que la hipertextualidad vendría a emular la asociación de ideas que para tantos caracteriza nuestros procesos cognitivos, superando las limitaciones expresivas de la linealidad propia de la tecnología de la imprenta, y facilitando la adecuación al modo multidireccional o multilíneal de fluencia de nuestro pensamiento¹⁹.

Y es que escribir en red hipertextual supone explicitar las relaciones conceptuales surgidas al producir un texto y exponer a modo de hipótesis, los posibles vínculos que podría preferir el potencial hiperlector. De esta forma, el autor hipertextual no producirá un texto cerrado, sino varios textos abiertos y relacionados entre sí, cuya riqueza dependerá en parte del lector como co-partícipe de la producción textual. Paralelamente al hiperautor flexible le corresponde, así pues, un hiperlector activo. Sólo a efectos analíticos podríamos separar al lector del escritor; de hecho, habría que hablar más bien del “lecto-escritor”. En la red hipertextual, el lector se hace co-protagonista simbiótico, pues

17 SIMONE, R (1998). “El cuerpo del texto”, in: NUNBERG, G (1998). *El futuro del libro*. Barcelona, Paidós, p. 255.

18 “De este modo, la conexión electrónica reconfigura nuestra experiencia tanto del autor como de la propiedad intelectual. Y ello promete afectar, nuestras nociones tanto de autor –y de autoría– de los textos que estudiamos como de nosotros mismos como autores. Lo que nos instala ante el problema postmoderno de reconfigurar tanto al autor como al lector” (VÁSQUEZ ROCCA, A (2004). *Op. cit.*, p. 2).

19 Como afirma CALDEIRO, GP (s/f). “De lo lineal a lo hipertextual”. <http://comunicacion.idoneos.com/index.php/364287> consulta: 04/05/2012: “Desarrollar ideas dentro de una red conceptual hipervinculada permite adecuar el discurso a la realidad en que las ideas se producen, con una fidelidad mucho mayor. Efectivamente, el hipertexto propicia las asociaciones conceptuales tanto por parte de autor como del lector, ambos, en un plano de igualdad”.

según sus propios criterios e intereses van construyendo una secuencia personal que será la que le dará estructura al discurso. Es el lector el que va creando la obra por medio de una navegación exploratoria y de descubrimiento por una ruta no prefijada en carta esférica alguna. Es frecuente en el lector de hipertextos, en el navegante, el sentirse desorientado (e incluso en la hiperficción se hace de la desorientación un valor): “Recorrer un hipertexto es ir a la deriva”²⁰. En realidad, es el texto lo que se va construyendo conforme el lector opta aleatoriamente entre seguir un derrotero u otro de entre las polifurcaciones que se le presentan en cada encrucijada. El hiperlector se ve libre de este modo de las ataduras de la estructura lineal textual, fija y preconcebida, y se transforma en un participante activo del discurso: “el hipertexto no es algo que se pueda leer, sino que hay que escribirlo”²¹.

El lector hipertextual decide la secuencia de asociación de ideas tanto al “leer” como al pensar, pues el hipertexto no es sólo un sistema de organización de datos, sino también una forma de pensar, una forma de “pensar en red”. Y la exposición de ese otro pensar exige otra retórica.

RETÓRICA RETICULAR

Cuando el escritor se vuelve flexible y el lector se hace activo, y ya no podemos hablar por separado de escritor y de lector, sino antes casi de la simbiosis hipermedial del “lecto-escritor” o del “escri-lector”, entonces hemos de reconocer el cambio de paradigma en la relación emisor-texto-receptor. La “naturaleza” co-participativa del texto hipermedial sobrepasa el simple rol descodificador del receptor, confiriéndole la posibilidad semiótica, como receptor, de ser co-creador del hipertexto. Ésta es la metamorfosis, constatación de que el medio es el mensaje, que acabamos de ver. Esta mutación que el hipertexto supone lleva a otro paradigma, que invierte el de la imprenta, en la relación emisor-hipertexto-receptor²².

Ese cambio paradigmático, a mi juicio, puede considerarse como un giro retórico. Alayón, cuyo estudio tenemos muy en cuenta en este epígrafe, ha puesto énfasis en cómo la retórica con la que se diseñan los sitios *Web*, hogar por excelencia del hipertexto, tiene muchas resonancias de las operaciones constituyentes de discurso, y nosotros hemos discurrido sobre la emergencia de la retórica en el “tercer entorno” y cómo, de hecho, la retórica pasa a ser un valor en la Galaxia Internet²³. De las partes que según la tradición, al decir de Quintiliano, constituyen la formación del discurso las tres primeras (*inventio*, *dispositio* y *elocutio*) son las que forman propiamente el discurso, pues las dos últimas se refieren a su retención (*memoria*) y a su puesta en escena (*actio*), y éstas tres las hallamos en la Red a poco que busquemos. Ante todo, hay que tener presente tanto que el criterio supremo en todas las fases de elaboración del (hiper)discurso es la constante procura de la máxima eficacia

20 CLÉMENT, J (1995). “Du texte à l'hyper texte: vers un épistémologie de la discursivité hypertextuelle”, in: BALPE, JP; LELU, A & SALEH, I (Coords.). *Hypertextes et Hypermedias: réalisations, outils et méthodes*. Paris, Hermès (citado según versión electrónica: <http://hypermedia.univ-paris8.fr/jean/articles/discursivite.htm> consulta: 10/02/2012).

21 *Ibidem*.

22 Desde esta perspectiva “el hipertexto viene a causar una inversión del paradigma incubado por la imprenta, en el sentido de que, aproximándose al receptor oral, el destinatario de un hipertexto puede, antes de inscribirlo en la tradición hipertextual, por ejemplo, del *e-mail*, impregnar el texto de su propia esencia editándolo. En contraparte, el receptor de un texto impreso se ve impedido de hacer lo propio” (ALAYÓN, J (2009). “Retórica y Discurso Hipertextual. Del trovador medieval al trovador hipermedial. Notas para un estudio”. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/retorica-y-discurso-hipertextual-del-trovador-medieval-al-trovador-hipermedial-notas-para-un-estudio-0/html/02401312-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#_0_ consulta: 23/02/2012).

23 MARÍN-CASANOVA, JA (2002). “La Retórica como valor emergente en el tercer entorno”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº. 5. MARÍN CASANOVA, JA (2009). *Contra natura. El desafío axiológico de las nuevas tecnologías*. Sevilla, Ediciones Paso-Parga.

persuasiva como que las tres operaciones retóricas del discurso no se suceden linealmente, sino que se dan simultáneamente, una simultaneidad que revela el carácter espacial del hipertexto²⁴.

Así, la primera operación, la *inventio*, consistente en localizar temas, contenidos y argumentos, cuenta, como en la Antigüedad, con una *tópica* hipermedial²⁵ para consultar, la *topica hyperscripti*, integrada por numerosos lugares (*loci*) reticulares que contienen catálogos y clasificaciones de los signos con los que codificar los campos de significación hipertextual y que, como antaño, sirven de puntos orientativos para el descubrimiento de las diversas facetas de un asunto (quién, qué, dónde, ayudado por quién, por qué, de qué manera, cuándo, según el célebre hexámetro escrito en 1170 por Matthieu de Vendôme: “Quis, quid, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?”, signos que, como sabemos, son de tres tipos: lingüísticos (texto escrito digitalizado), visuales (imágenes, *clips*, videos, etc.) y auditivos (sonidos, melodías, etc.). El *webmáster* se vale de estos repertorios hiperclasificados orientadores como instrumento analítico de concreción del tema, para buscar y encontrar esos signos que puedan tener efecto inmediato en el cibernauta receptor de su discurso hiperreticular como signos *persuasivos* válidos. Y como en los tiempos clásicos entra en juego aquí la categoría de *aptum*, de la adecuación del material descubierto y seleccionado, y cuanto más *ars* e *ingenium* se ponga en la *inventio* hipermedial mayor será el atractivo y la credibilidad del portal, su poder de persuasión.

La segunda operación (*dispositio*) se puede apreciar en la manera en que es posible rastrear en los *websites* los dispositivos del *ordo*, la organización de la selección “inventada”. Se trata entonces de poner en orden los hallazgos tópicos, de dar una secuencia a lo que se ha encontrado. En la tradición antigua, que distinguía con nitidez entre Retórica y Poética, el orden era, respectivamente, natural (*ordo naturalis*) o artificial (*ordo artificialis*). La retórica hipertextual viene a ser “poética” en tanto que no puede ser natural, que es puro artificio, a no ser que consideremos que ese artificio es el de la forma “natural”, asociativa y multilineal, de pensar, forma que desplaza, invirtiéndolo, al artificio textual de la tecnología de la imprenta y su unilateral linealidad jerárquica. Se trataría del artificio natural, valga el oxímoron, que se corresponde con el carácter químico o híbrido del ser humano, cuya naturaleza consiste en no tener naturaleza. Y es que no tenemos técnica, sino que somos técnica. De hecho, todas las fases de la disposición se pueden detectar en los hipertextos de la Red: es posible divisar en la costumbre de la presentación o *intro* una *captatio benevolentiae* (*exordium*), narraciones propositivas (*narratio*), argumentaciones más retóricas que lógicas (*argumentatio*) y dispositivos que permiten al lector, una vez abandonado el *site*, sentirse todavía interpelado (*peroratio*).

24 “Tanto la *inventio* como la *dispositio* y la *elocutio* se darán a la vez en la lectura-creación del hipertexto cada vez que el escri-lector seleccione un enlace que una dos bloques de información. El texto resultante se concluirá en la última selección (en la última operación de *inventio-dispositio-elocutio*), una vez conseguido el sentido global del texto. El tiempo en el hipertexto es pues, a la vez, sucesivo y lineal en el sentido de que el lenguaje y la lectura también lo son; y simultáneo-espacial, al realizarse las operaciones de creación a la par que la configuración de un discurso que va dibujándose en el espacio de la pantalla mediante las bifurcaciones que el lector crea” (FERNÁNDEZ-JAUREGUI, C (2006). *Retórica del enlace y del desenlace en la escritura hipertextual*. III Congreso on-line. Observatorio para a cibernsiedade. Coñecemento Aberto. Sociedade Libre. 20/11/2006 -03/12/2006 (citado según versión electrónica: <http://www.cibersociedad.net/congres2006/gts/comunicacio.php?llengua=ga&id=952> consulta: 19/05/2012. Fuera de las lexis, en el espacio entre ellas, no hay más tiempo (como no hay más sentido) que el que la lectura crea.

25 “Estas tópicos hipermediales abundan en la Red, y se las puede visitar consecutivamente, para comprobar que repiten en un altísimo porcentaje los temas y argumentos hipertextuales; si no, basta con revisar varios portales y comprobar que los temas icónicos, cromáticos y textuales se repiten con mucha similitud. Los dueños de estos portales tratan de innovar y renovar sus catálogos de temas y diseños, pero pronto vuelven a hacerse isotópicos. Incluso, los programas para diseño de Websites hablan de plantillas y temas de diseño (retórica de la imagen, como la de la publicidad), lo cual constituye, sin lugar a dudas, un banco de datos, ¿o acaso, una tópica moderna?” (ALAYÓN, J (2009). *Op. cit.*)

La función del exordio es emocional, tiene el objetivo de captar la atención del auditorio, de predisponer al receptor a favor del discurso. Se trata de impulsar los ánimos (*animos impellere*) y de anunciar el curso del discurso, de ofrecer su mapa (*partitio*). Pues bien, en el hiperdiscurso reticular nos encontramos con mucha frecuencia al entrar en un *site* con una llamativa presentación que combinando los tres tipos de signos, es decir, mediante texto, imágenes y sonido, pretende catalizar la dispersión del receptor hipermedial y conseguir así su benevolencia hacia lo que se le puede ofrecer. Tras el *show* introductorio el hiperlector se encuentra con el mapa del lugar (*partitio*) o menú desplegable con el que podrá constituir su propio discurso por el *site*, esto es, su propio discurso, toda vez que el receptor hipermedial es co-emisor, co-autor, del hipertexto. Por eso aunque el menú visible en la cabecera o a la izquierda de la página sugiera una ruta lineal de lectura, éste será leído, como no podía ser menos, hipertextualmente, para una libre singladura.

El tránsito clásico de los afectos a las razones, de lo emocional a lo intelectual (*rem docere*) se iniciaba con la *narratio*, cuya finalidad era relatar un abductor de la postura del orador, la relación de los acontecimientos conducente a la constitución de la persuasión. Como tal la *narratio* no se encuentra en el hipertexto informático reticular²⁶. Es más, el propio Landow²⁷ cita a Coover con bastante aprobación para indicar que el hipertexto parece ser antes una forma poética que narrativa (y se ha hablado incluso de “la cualidad lírica de los enlaces”²⁸). Sin embargo, se puede considerar que el rol narrativo en las redes lo cumplen las secciones que en las hiperpáginas de la Red relatan proposturalmente de modo semiemocional o semirrational “quiénes somos” o “qué hacemos”. Esto es muy frecuente en los portales comerciales que nos cuentan la historia de la empresa para persuadirnos de que estamos en el sitio o *site* correcto, mejor que cualquiera de la competencia, y que, por consiguiente, uno ha encontrado ya lo que buscaba. Y, como la lógica competitiva y publicitaria se ha extendido hacia todos los ámbitos, cada vez es más frecuente encontrar ese tipo de “narraciones” en la *Web*.

Las razones, que en la *narratio* empezaban a decir lo que las emociones patentizaban en el *exordium*, adquieren forma argumentativa, de demostración intelectual, en la *argumentatio*, reuniéndose los datos (*probatio*) que prueban la historia. Razonamientos de este nivel son exhibidos por los portales bajo todas las formas conocidas por la teoría de la argumentación, destacando en especial la retórica del número, de la cantidad. También es menester destacar cómo en muchos *sites* se emplea un recurso argumental de mucha fuerza retórica, que recuerda a la clásica *altercatio*. Nos referimos a las FAQ, a la sección de las preguntas hechas frecuentemente, donde el *webmaster*, por así decir, hace de “abogado del diablo” exponiendo como preguntas contraargumentales diversas razones contraposturales, las cuales va respondiendo paso a paso hasta convertirlas en argumento propostural.

La última operación clásica de la *dispositio* era la *peroratio*, un recorrido, como dice su propio nombre, por el conjunto del discurso donde el orador lo asume en su conjunto, lo “reasume”, lo resume, lenificando sus posibles deficiencias y poniendo énfasis en lo más potente, el *axis thematis*. Pues bien, como cabe esperar, apenas figura esta operación en los hipertextos de la Red, por la

26 “El soporte digital fractura la linealidad narrativa propia de los soportes analógicos, confiere al texto una arquitectura poliédrica, lo abre y lo expande, lo fragmenta y lo convierte, gracias a las redes, en ubicuo y participativo. Esta posibilidad emerge en entornos informáticos, únicos soportes que permiten una construcción discursiva hipertextual” (VÁSQUEZ ROCCA, A (2004). *Op. cit.*, p. 4).

27 LANDOW, GP (1997). *Hypertext 2.0*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 215.

28 PAJARES TOSCA, S (1999). “The Lyrical Quality of Links”, in: *Hypertext'99 Proceedings*. Darmstadt: ACM Press, pp. 217-218.

“sencilla” razón, ya expuesta, del carácter de obra abierta de toda *website*. Esa condición de apertura intrínseca donde el receptor, y no el emisor, determina el *ordo lectionis* es reluctante a todo cierre conclusivo que es lo que la peroración final es, a no ser que benevolentemente entendamos que el eslogan, al resumir lo que la página ofrece y servir de recordatorio de la misma, cubre la función de la peroración clásica, o que consideremos a las *popups* que se abren al cerrar la página *Web* como el último intento de persuadir al ciberlector con algún obsequio gratificante tal y como la Retórica antigua aconsejaba a través de la *peroratio laudationis*. Si es así, podemos aseverar que, por regla general, no encontramos excepción navegando por las redes a la posibilidad de discernir en el hipertexto reticular las tres funciones fundamentales del discurso, aspectos y modos de la persuasión: el *docere*, el *movere* y el *delectare*, con un papel creciente si no preponderante de éste último casi como *conditio sine qua non* de los otros.

La última de las operaciones (elocutio) hace aún más palmario uso de la retórica, pues emplea numerosas figuras retóricas, algunas muy conocidas, otras, menos. Lo que ha sido hallado en la inventio y ordenado en la dispositio se ve verbalizado en esta tercera parte constituyente del discurso. A juicio de Alayón²⁹: “es una operación sintética entre lo paradigmático de la inventio y lo sintagmático de la dispositio, pues hay que elegir los significantes para los significados que ya se han ordenado”. En esta operación pragmática se encuentran en juego todos los recursos, figuras retóricas y tropos, lo que la hace acreedora de un tratamiento específico.

FIGURAS Y TROPOS DE LA ELOCUCIÓN RETICULAR

El *ornatus*, así como en la *Retórica* clásica hacía referencia al uso adecuado de los recursos retóricos, figuras y tropos, es la “virtud” predominante dentro de la elaboración lingüística del hipertexto en red. Es aquí donde el *webmaster*, como antiguamente el orador o como el autor literario, pero también el creativo publicitario de ayer y hoy, puede y debe desplegar sus habilidades creativas e inventivas. No hay, de entrada, ninguna figura ni ningún tropo que no se pueda documentar en las redes hipertextuales, sea siquiera por la obviedad de que en tanto que texto escrito a la lexía ningún recurso retórico textual le es ajeno. Sin embargo, por su importancia y su frecuencia, esto es, según parámetros tanto cualitativos como cuantitativos, en el hipertexto informático, de modo parecido a lo que ocurre en el texto publicitario, se detecta una preferencia cierta por las “figuras de omisión”, de un lado, y, de otro, por determinados tropos considerados (con denominación discutible) como recursos de “sustitución”. Así, Jean Clément³⁰, sin llegar a distinguir entre figuras y tropos, afirma que “de las figuras de la retórica clásica, hay tres a las que el hipertexto reviste de un sentido particular: la sinécdoque, el asinédeto y la metáfora”. En el texto pionero e inspirador de Burbules³¹ se destacan ocho. No es nuestro propósito aquí hacer un elenco exhaustivo de la oblicuidad en el hiperlenguaje, cosa importante, pero no tanto, pues ya está estudiada en tanto que mucho es lo que se ha trasladado de la retórica literaria y publicitaria a las redes, oblicuidad extrínseca, sino, sobre todo, y esto sí que es muy relevante, el enfatizar la intrínseca oblicuidad del hiperlenguaje.

29 ALAYÓN, J (2009). *Op. cit.*

30 CLÉMENT, J (1995). *Op. cit.*

31 BURBULES, NC (1998). “Rhetorics of the Web: Hyperreading and critical literacy”, in: SNYDER (Ed.) *Page to screen: Taking literacy into the electronic era*. London, Routledge, pp. 102-122.

La eficacia operativa en Retórica se llama “eficacia persuasiva” y para lograrla uno de sus postulados es la economía del discurso. No es de extrañar, así pues, que predominen en la ciberretórica hipertextual los recursos denominados “figuras de la brevedad” (las figuras de omisión, diametralmente opuestas a las de amplificación, pues su misión es la de reducir al máximo la extensión de la información) sobre todo, la elipsis y el asíndeton. Y ese predominio se da más en particular allí donde el discurso ha de comprimirse al máximo, donde manda el imperativo de brevedad, a saber, en el exordio, o sea, la *intro* o *demo* de la hiperpágina y en la peroración, o sea, el eslogan de despedida o *popup* final. El ideal clásico aducido en semejantes omisiones es el de la *brevitas*, el de transmitir el máximo de información en un mínimo de espacio, lo que puede chocar con el ideal de *perspicuitas* y producir *obscuritas*, es decir la dificultad o incluso imposibilidad de entender el mensaje. El criterio determinante de las figuras de la brevedad no es sino la omisión o supresión de elementos sintácticos que en el discurso recto o “normal” se vienen a considerar imprescindibles. Pero lo que es normal en el discurso no lo es en el hiperdiscurso. En efecto, en el discurso la omisión de elementos sintácticos comporta una alienación, una oblicuidad, un efecto de sorpresa que obliga al auditorio a colaborar máximamente con el orador, puesto que el público ha de completar lo que falta en el discurso. El texto figurado exige la colaboración del lector que con su activa participación desaliena el texto y lo devuelve a la realidad, a su sentido recto. Ahora bien, como ya hemos visto hasta la saciedad, en el hipertexto no hay un sentido dado de antemano, las lexías o nodos no están conectados a priori, el hiperlector es intrínsecamente activo y va constituyendo el sentido con su lectura activa conectando los nodos él mismo. Cada fragmento hipertextual “flota” en la página-pantalla del ordenador. Su pertenencia a diversos recorridos potenciales le veta todo vínculo discursivo previo o “normal” con los demás fragmentos. Desde un punto de vista estrictamente textual, nada le permite al lector anticipar el contenido del fragmento siguiente: “Es como si exploráramos un gran mapa sin que jamás pudiésemos desdobl原因arlo, sólo es observable a través de fragmentos minúsculos”³². Por tanto, y valga la paradoja, las figuras de omisión son lo normal en el hiperdiscurso. La oblicuidad es lo recto en el hipertexto, lo correcto.

La figura clásica de brevedad, por antonomasia, es la *elipsis*, que surge de la omisión de uno o más sintagmas del texto que deben deducirse del paratexto. En un grado extremo un texto elíptico máximo sería el texto mínimo, el puro contexto. Pues bien, el hipertexto es siempre en mayor o menor grado hipercontextual: no hay texto en la Red sin considerar el resto de la Red como su contexto. No hay referente en la Red salvo la propia Red: una hiperpágina está referida potencialmente a todas las otras hiperpáginas. La omisión clásicamente siempre se ha hecho por supresión de los elementos de menor peso semántico, quedando en el texto sólo los imprescindibles. En el hipertexto reticular el momento más elíptico se da, como se sigue de lo que se insinuó antes, en la *intro* y en la *popup* de despedida o eslogan final, pues incluso puede desaparecer el texto por completo en favor de la imagen, del icono del *site*, en favor de su *logo*.

El *asíndeton* como figura consistente en la omisión de las conjunciones entre elementos coordinados, esto es, en la supresión de los términos de conexión entre dos proposiciones ya sean palabras, partes de la oración o frases enteras, para que su relación lógica se le imponga con más autoridad al lector, nos lleva a la médula de la idiosincrasia hipertextual. La deconstrucción del discurso que intrínsecamente lleva consigo el discurso hipertextual tiene como primera consecuencia una disgregación del texto, que se deshace así de palabras de conexión (conjunciones, adverbios, etc.) y de

32 ESTÉ, A (1999). *Cultura replicante. El orden semiocentrista*. Barcelona, Gedisa, p. 123.

las figuras oratorias que encadenan las partes del discurso tradicional. Ya en la ficción hipertextual sus autores hacen del asíndeton la clave de un nuevo modo narrativo que funda su estética sobre la ruptura, la sorpresa, la desorientación. En el hipertexto informativo, explicativo o argumentativo, el asíndeton tal vez sea peor recibido por su hiperlector, pues aumenta la sensación de pérdida o desorientación. Claro que esta sensación es más bien fruto del resentimiento por inercia del hiperlector ante un nuevo medio que por definición carece de puntos cardinales fijos de orientación. Ese rencor lector exige que se le proporcione una justificación intelectual para los saltos del pensamiento. El remedio para este conflicto está en la caracterización de los enlaces, que, sin sustituir las conexiones del discurso, le permite al hiperlector anticipar, si no el contenido del próximo nodo, sí al menos su naturaleza. A falta de legibilidad, le ofrece, según Clément³³, como la vista gráfica pero acerca de un plan intelectual, una cierta visibilidad que le permite al lector hacer elecciones motivadas acerca de sus recorridos.

Un tipo particular de asíndeton o, mejor dicho, una figura de omisión, cuya forma de realización es frecuentemente la agrupación asindética, es la *percusio*. Esta figura retórica consiste en la enumeración de una serie de temas que hubiesen merecido tratamiento por extenso. Un índice como los menús desplegables en el hipertexto es siempre un caso de percusión, como asimismo lo son las agrupaciones asindéticas, reductoras del texto a su contenido informativo mínimo, que se encuentran en la introducción y en la recapitulación del hiperdiscurso.

Otra figura de brevedad que exige la actividad del hiperlector es la *reticencia*. Esta figura consiste en interrumpir una idea, en dejar una frase sin acabar..., señalándola así, por lo general, con puntos suspensivos. El final no realizado en el texto se puede deducir paratextualmente, del contexto, lo cual requiere la participación o colaboración del lector en grado muy elevado. Pero esta figura que en el discurso sostenido es un recurso artificial muy apreciado, mientras que en el habla corriente pasa por dominio deficiente de la lengua, no tiene nada de artificial en el discurso artificial que constituye el hiperdiscurso, el cual no conoce nunca final, no admitiendo conclusión, sino en todo caso desconexión. En efecto, el hipertexto no termina nunca, la reticencia le es “natural”...

Pero no son las figuras sino los tropos los recursos más interesantes y determinantes en las redes hipertextuales, los que más provocan al pensamiento retándolo a reflexionar sobre la naturaleza misma de la hipertextualidad reticular. En principio un tropo, visto con los ojos de la retórica clásica, lo forma la sustitución de la palabra o expresión propia por otra “impropia”. Ahora bien, si ya es extraño concebir que el orador o el escritor tengan en mente primero un texto recto al que luego vuelvan trópico adorno mediante, como si antes viniera lo denotativo y luego, vía traducción, lo connotativo, es imposible, como vamos a sostener, imaginar tal cosa en el hipertexto informático, pues éste es de natural trópico. Y es que la característica general de un tropo es que las palabras no se utilizan en su sentido “propio” sino en un sentido más o menos alienado o “impropio”, enajenador, con lo que su interpretación supone siempre inevitablemente un proceso de co-creación, de concreción, por parte del público receptor. Los tropos son los recursos expresivamente más eficaces y singulares, que ofrecen al oyente o receptor más posibilidades de “colaboración” creativa. Y justo esta actividad de colaboración es, como tanto se ha insistido, la característica más destacada, en realidad, constitutiva, del hiperreceptor medial.

Ese mismo hiperreceptor consciente de su hiperlectura se puede hacer cuestión de por qué los enlaces se hacen desde unos nodos y no otros, sabe que detrás de un enlace hay una voluntad de conducir de un punto a otro, lo que comporta decisiones tanto de enlazar por parte del hiperautor como

33 CLÉMENT, J (1995). *Op. cit*

de seguir o no ese enlace por parte del hiperlector, lo que, a su vez, involucra decisiones, esto es, valores. Pero dejando este asunto aparte, a los enlaces les pasa justo lo que a los tropos. Y es que, como ya señalara Burbules³⁴, cuya autoridad obedecemos en nuestra exposición, no son simplemente un medio para pasar de un punto a otro. Los enlaces no son neutrales, toda vez que, llevando trópicamente (por su etimología, “metá-fora” no es más que trasladar, llevar consigo o más allá) de un texto a otro, crean significados. Los enlaces son, como los tropos, literalmente significativos. Lo que ocurre con los tropos a nivel hipertextual, al igual que hemos comprobado con las figuras, es que no son instrumentales, sino constituyentes del propio hiperdiscurso, toda vez que los enlaces son instrumentos retóricos. De modo que la retórica no es adjetiva al hiperdiscurso, sino sustantiva. La retórica más allá de ser una *qualitas* reticular es *quidditas* de la Red.

Y lo vamos a comprobar haciendo una lista ni sistemática ni exhaustiva de los tropos del hipertexto reticular. Nunca podría ser completa la lista de lo presente, algo por definición incompleto. No puede haber una lista exhaustiva de tropos, porque son artefactos del poder creativo inherente al lenguaje³⁵. Empecemos por el tropo, en principio, de función menos estrictamente definida, el menos trópico, porque el término de sustitución no pierde su significado original, no se produce un cambio de significado de la palabra “impropiamente” utilizada, sino que se amplía o se reduce, un proceso siempre elíptico, según la sustitución que se opere. La *sinécdoque*, en efecto, es la designación de la parte por el todo, o viceversa y más raramente, del todo por la parte. El nombrar uno de los términos de una relación de inclusión para referirse al otro es de capital importancia para la elocución en la Red hipertextual, la cual es intrínsecamente inclusiva. En el contexto de los enlaces *Web* la sinécdoque es particularmente influyente para identificar o sugerir relaciones de inclusión: en las redes hipertextuales el referente está en movimiento, pues un texto lleva en sus entrañas el texto anterior y así sucesivamente. En efecto, en el caso del hipertexto nos encontramos con una sinécdoque, dijérase que creciente, en la cual la parte (el fragmento, el recorrido) se toma por el todo (el hipertexto en su totalidad). Es evidentemente la situación en la que se encuentra el hiperlector, pero asimismo podría ser la situación en la que se encuentra el hiperautor. Y es que en el hipertexto se da característicamente la preeminencia de lo local sobre lo global, de lo específico sobre lo genérico, de lo singular sobre lo plural. Es cierto que la mayor parte de sistemas hipertextuales ofrece una vista global de su estructura, pero esa vista no es la del texto, sino que pertenece más bien al nivel del paratexto. Para el lector hipermedial, el hipertexto será siempre aquella parte que ha leído, es decir, una parte de un conjunto extraída según su recorrido de lectura, la actualización parcial de un hipertexto virtual que nunca conocerá en su totalidad. Esta sustitución de la parte por el todo vale también, aunque en otra medida, seguramente menor, para el hiperautor. Por muy dueño que se pretenda de su creación, al autor hipermedial le será imposible prever o predeterminar la lectura parcial y particular que hará cada hiperlector. La explosión combinatoria de los recorridos potenciales lo convierte en lector mutilado de su propia obra, en un hiperlector más. En la Red hipertextual, la sinécdoque es un recurso dinámico: a partir de un nodo o fragmento de hipertexto el hiperlector intenta imaginar el todo hipertextual, pero cada nuevo fragmento o cada nuevo recorrido lo obligan a reconfigurar su visión de conjunto de una totalidad que jamás se manifestará como tal. No existe el hipertexto absoluto. Su lectura es siempre hermenéutica³⁶. Y es que se puede decir que

34 BURBULES, NC (1998). *Op. cit.*, pp. 104; 110-117.

35 LANHAM, RA (1991). *Handbook of Rhetorical Terms*. Berkeley, University of California Press.

36 Aunque Burbules es más fiel a la interpretación crítica que a la hermenéutica, mantenemos que la hermenéutica que niega el texto absoluto, el texto único, la unicidad del sentido de un texto, su linealidad, se potencia con respecto al hipertexto. En efecto, la multilinealidad hermenéutica del sentido es constitutiva, substantiva y no meramente adjetiva, del hipertexto. De un texto, que es fijo, lineal y sucesivo, el lector puede

la sinécdoque es el tropo que encarna la (post)metafísica del fragmento, la cual se corresponde con nuestra condición psico-socio-cultural en la que lo fragmentario aparece como nuestro destino.

Un segundo tropo, del que para muchos el primero es simple variante, es la metonimia. La clave de este tropo, de la sustitución que opera, es la contigüidad: se sustituye por merced metonímica la causa por el efecto, el contenido por el continente, la obra por el autor, la época o el lugar por sus habitantes, lo concreto por lo abstracto, o viceversa (el catálogo de relaciones puede incrementarse bajo la condición de que se observe la necesidad de la relación real que tiene que haber entre la palabra sustituida y la sustituyente). Ahora bien, lo que se sustituye mediante este tropo no es simplemente la palabra, la metonimia no se restringe al nivel léxico, sino que se extiende al nivel sintáctico e incluso al textual. O, en efecto, al hipertextual. Y es que sin la ayuda del contexto o de la situación extratextual aludida, esto es, sin el paratexto, la metonimia puede no ser fácilmente interpretada, toda vez que el contexto “co-determina” la metonimia. No hay *shock* desencadenante del estímulo interpretativo producido por la metonimia, pues ésta necesita siempre del entorno textual y de la referencia para ser reconocida en su uso impropio reducido: la metonimia no produce ningún cambio de significación. Así, un enlace *Web*, casi por definición, tiene plena capacidad potencial para hacerse metonímico, mediante repetición. Todos conocemos iconos publicitarios que no tienen nada que ver con las páginas que pueblan y que, sin embargo, crean un espacio metonímico que continuamente recuerda que en la *Web* nada escapa al tráfico mercantil...

Claro que esto que acabamos de afirmar no es sino una *hipérbole*, el énfasis trópico, una exageración, es decir, la sustitución del término “propio” por otro que rebasa semánticamente los límites de la verosimilitud. Este tropo puede ir en las dos direcciones posibles de la exageración: aumentando (hipérbole *aúxesis*) o disminuyendo (*meiosis* o hipóbole *tapínosis*) el objeto o situación hasta perder la relación con la realidad, justo como hipertextualmente se hace con el *zoom*. Es la tendencia a trascender la verosimilitud lo que hace espectacular el efecto hiperbólico exigiendo con su poder alienante la constante colaboración interpretativa del hiperlector. Los sitios *Web* están repletos de hipóboles dispersadas por los hiperautores dispuestos a captar la atención de los receptores potenciales. Pero no es mera cuestión cuantitativa, sino cualitativa, la presencia de este tropo en las redes, pues la misma *World Wide Web* es esencialmente hiperbólica, como indica su propio nombre. Todo en la Red no es sino un fragmento de lo que pueda ser, pero en la Red aparece como si fuera total y extendido *world wide*...

Un tropo menos familiar que involucra la repetición de una palabra y consiste en la dilogía entre palabras de sentidos contrarios, es decir, en el juego con una misma palabra con varios significados, distintos y contrarios, dentro de un mismo enunciado, es la *antistasis*. A menudo los enlaces *Web* funcionan trópicamente así, usando una palabra (o una frase) como punto de pivote entre un contexto y otro muy diferente. Los motores de búsqueda mediante palabras clave se basan casi completamente en este recurso trópico. Basta comprobarlo poniendo el término “meiosis” sobre la barra de un buscador... El efecto de estos enlaces, sobre todo, cuando las diferencias en contexto y significado no son hechas explícitas es poner todos los fenómenos dentro de un mismo espacio sémico, elidiendo tiempo, espacio

imaginar múltiples interpretaciones o sentidos. En un hipertexto, que es dinámico, multilineal y simultáneo, la relación interpretativa se invierte, pues es tan intrínsecamente hermenéutico, que el lector tiene que afanarse en reducir sus múltiples posibilidades interpretativas constitutivas a un sentido o más bien a la ilusión de construirlo. Sin hacerlo responsable de nuestras palabras recomendamos a este respecto a MOULTHROP, S (2003). “El hipertexto y la política de la interpretación”, in: VEGA, MJ (Coord.). *Literatura hipertextual y teoría literaria*. Madrid, Mare Nostrum Comunicación, p. 25.

y contexto discursivos. En ello también hay un componente metonímico activo: uno de los efectos primarios de la *Web* es la yuxtaposición de puntos de información aparentemente sueltos e inconexos y la reducción de todo al mismo nivel superficial de significado. Para el hacha niveladora todo se mezcla en una chapuza de elementos heteróclitos: lo sublime y lo trivial, lo actual y lo histórico, lo local y lo global, cosa que invita a las múltiples interpretaciones del significado, tan personales e idiosincrásicas como uno desee. Lo puesto en asociación por esos puntos pivote de información puede parecer arbitrario o trivial o, por el contrario, lleno de sentido explicativo. Al mismo tiempo la palabra pivote salta y ensancha en significado. La antistasis sugiere esas conexiones invocando lo mismo de un modo que revela lo diferente.

En contraste compensatorio con la antistasis, tenemos el tropo de la identidad. El efecto que produce la identidad es inverso al de la antistasis, pues en las asociaciones de identidad el “mismo” punto de enlace se usa para destacar puntos de comunidad, no de diferencia. Y mientras otros tropos, así la metáfora o el símil, sugieren comparaciones de similitud, la identidad niega la diferencia y enfatiza la equivalencia. Burbules³⁷ reconoce que semejantes relaciones dependen de presupuestos realistas acerca de la co-referencialidad o de tautologías lógicas; no obstante, quiere enfatizar el efecto trópico de tales aserciones en contextos prácticos, incluso la *Web*. En efecto, a diferencia de la antistasis, la cual enfatiza cómo los conceptos cambian de significado en contextos distintos, la identidad tiende a hipostasiar los significados, sugiriendo la resistencia del significado nuclear al contexto cambiante. En el contexto de la *Web*, tales asociaciones tienden a trazar líneas de conexión entre páginas de lo más variopinto en cuanto a personas, instituciones, países, culturas, como si estos puntos de referencia establecieran una red unificadora que se extiende sobre la multiplicidad de la superficie del contenido y los contextos de la *Web*. Por debajo de las instancias particulares de semejantes asociaciones se da una figura subyacente de unidad entrelazada, una imagen de la *Web*, pero una que excluye y oscurece tanto, por lo menos, como ilumina.

Dentro del dominio del pensamiento, la *metáfora* es a menudo lo que nos permite crear nuevos conceptos, tomar prestadas de la lengua que hablamos las palabras que permitirán el advenimiento de la lengua que hablaremos y que todavía no hemos podido hablar, pues es el tropo que sin recurrir a ningún signo comparativo explícito relaciona a un objeto con otro disimilar, al menos, hasta antes del establecimiento de la relación trópica. El ingenio metafórico, precisamente en tanto que *ingenium*, es capaz de descubrir o inventar relaciones de semejanza entre el objeto comparado y el comparante, uniendo lo que antes jamás se había visto unido, trasladando las características del uno a las del otro, justo y precisamente tal y como hacen los enlaces *Web*. Los enlaces, como las metáforas, nos hacen ver una cosa por otra. El *link* es intrínsecamente metafórico, pues asocia puntos hipertextuales disociados. De manera que, aplicada al hipertexto reticular, la noción de metáfora permite evidenciar que un determinado fragmento se presta a varias lecturas en función de los recorridos en los que se puede inscribir. En el texto el discurso está fijo en su orden impreso. Tal palabra en tal página, tal pasaje en tal capítulo... Palabras, pasajes se sitúan siempre en un contexto que los determina y que no puede cambiar. Y aunque hermenéuticamente hablando sabemos que es cierto que toda lectura trae a la mente el texto ya leído para interpretar el que estamos leyendo en relación con él, y desde este punto de vista, cada palabra está metafóricamente cargada del peso del sentido que ha podido tomar en otros pasajes del mismo texto y de todos los textos previamente leídos, a la polisemia inherente a

la lengua, el hipertexto le añade otra, que es consustancial a su estructura: cada fragmento está en un cruce de caminos que hacen uso de él y le aportan diversas facetas. Y es que el hipertexto reticular con su viscera metafórica pone en evidencia mejor que cualquier instancia textual que la metáfora ya no puede considerarse un desvío del uso “normal” del lenguaje³⁸, un mero recurso estilístico, puramente ornamental, sino que es principio constitutivo del lenguaje. La metáfora ya no puede considerarse un simple recurso de sustitución, sino que es un fenómeno perteneciente a la semántica (hiper)textual, que es palabra en “contexto contradeterminante”, ya que, en lugar de responder a las expectativas que plantea el contexto, es contradeterminada por él. Y es que las metáforas no reproducen analogías con la realidad, sino que hiperrealmente las fundan, lejos de ser una comparación abreviada, son un modelo de observación e interpretación de la (hiper)realidad. Quizá sea esa la clave del pensamiento hipertextual del futuro³⁹: un pensamiento en constante devenir, un pensamiento potencial, variable y cambiante, en progresiva formación alegórica (hay portales que evidencian tal nivel de complejidad signica, que casi comportan una auténtica metáfora continuada o *alegoría*) de la memoria a través de un recorrido laberíntico.

Los tropos necesarios, así se les llama, son las catacresis. Tienen, más allá de su consideración de metáforas muertas, el interés de que permiten reconocer cómo comienzan muchos tropos: la catacresis es la forma originaria de los cambios en el lenguaje en general. En las redes hipertextuales topamos con frecuencia con semejante traslación de un signo de un contexto a otro y así hablamos de: “abrir una ventana”, “la tabla de contenidos”, “el portafolio digital”, “la caja de herramientas”. Pero es que en el contexto de la *Web*, la catacresis se convierte en un tropo para el funcionamiento básico del enlace, en general. Cualesquiera dos cosas pueden ser enlazadas y con ese enlace, instantáneamente, comienza un proceso de movimiento sémico. La conexión se hace parte de un espacio público, de una comunidad de discurso, la cual, en cuanto otros encuentren y sigan ese enlace, crea una nueva avenida de asociación que gradualmente va tomando su propio sendero de desarrollo y normalización, sin que nunca podamos distinguir el uso propio del impropio. Y así va tejiendo Penélope la Red⁴⁰...

DESCONEXIÓN: EL CONOCIMIENTO RETICULAR

La retórica de la Red ha de ser entendida en el doble sentido del genitivo. No es ya que la Red hipertextual, como cualquier otro “texto”, pueda ser susceptible de análisis desde el punto de vista retórico, no es ya que la Red *tenga* una retórica, sino que la Red *es* retórica. Que la retórica de la Red haya de leerse también en el sentido subjetivo nos lleva, pues, a la conclusión de que lo trópico

38 MARÍN-CASANOVA, JA (2006a). “La superficie digital: metáfora, escatología y revolución”. *Argumentos de Razón Técnica*, nº. 9. MARÍN-CASANOVA, JA (2007). “La metáfora expandida. Dispositivo metafórico, virtualidad y realidad”. *Serta*, nº. 7. MARÍN-CASANOVA, JA (2015). “La pragmática productividad conceptual de la metáfora”. *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, nº. 17.

39 CLÉMENT, J (1995). *Op. cit.*

40 BURBULES (1998. *Op. cit.*) habla asimismo de *Secuencia y causa y efecto* como tropos a los que se les podría dar una interpretación literal, no figurada, puesto que indican relaciones reales y no simplemente alusivas. Pero sin entrar en la discusión, se da un efecto de tales asociaciones, ya se basen en relaciones “reales” o no, que puede no ser distinguible para el lector. Los enlaces que sugieren “esto y luego esto” o “esto a causa de esto” hacen mucho más que asociar simplemente ideas o puntos de información, puesto que afirman o implican creencias acerca del mundo fuera de la Web. Pero, dado que no especifican o explican tales conexiones, sino que meramente las manifiestan, son más difíciles de reconocer y cuestionar; simplemente se las sigue, llevando al lector con ellas, en muchos casos, a inferencias que podrían ser hechas de forma completamente diferente, o podrían ser criticadas y rechazadas. Podemos añadir también con ALAYON (2009. *Op. cit.*) la *duplicación* presente en muchos *sites* para reforzar aumentativamente la percepción de un signo particular, o la *perisología*, evasión perniciosa de un término tabú, como es el caso de “borrar” un documento en lugar de “destruir” un documento, comprobando cómo en el mundo del hiperlenguaje oblicuo siempre queda por explorar.

es intrínseco a lo ciberreticular, pero decir esto es no poder separar lo oblicuo de lo recto, de modo que estos dos polos diametralmente opuestos, en el ciberespacio, se tocan. En efecto, si lo oblicuo es recto entonces lo recto es oblicuo: cuando lo figurado se hace real lo real se hace figurado. Y, en particular, esa paradoja constitutiva de la Red afecta especialmente a la noción misma de conocimiento, de modo que la red del conocimiento ya no sólo hay que leerla en el sentido objetivo, sino también en el subjetivo del genitivo. Lo que significa que la red del conocimiento no es solamente una metáfora para ofrecer una imagen del conocimiento, sino que el conocimiento asume bajo esa metáfora la condición de reticular. La metáfora reticular del conocimiento deja de ser un mero tropo para pasar a ser constitutiva del concepto de conocimiento en la Red. No se habla de red del conocimiento ya entonces en sentido figurado, si no que el conocimiento ya no puede ser figurado sin la noción de red.

Y es que la Red comporta la distribución del conocimiento en el doble sentido del genitivo. Ya no es solamente que la Red sirva para distribuir el conocimiento como cualquier otro sistema de distribución, y nos representemos así el conocimiento, sino que el conocimiento en la Red se encuentra ya distribuido: el conocimiento reticular es un conocimiento intrínseco y sistemáticamente distribuido. Precisamente de Kerckhove⁴¹ ve la significación de la Web no en ser otro sistema de distribución, sino en constituir un sistema distribuido en sí mismo. Y la Web, aunque parezca una perogollada, tiene como esencia su Webness. Se trata de una nueva condición cognitiva configurada por la megaconvergencia de hipertexto, multimedia, realidad virtual, redes neuronales, agentes artificiales y vida artificial. Lo que hay tras este proceso convergente es la digitalización de todos los contenidos, la interconexión de todas las redes, la “humanización” del software y del hardware de interfaz y los efectos globalizadores de los satélites. Las condiciones subyacentes a esta situación epistemológica son tres: la interactividad (la relación entre la persona y el entorno digital definido por el hardware que conecta a ambos), la hipertextualidad (acceso interactivo a cualquier cosa desde cualquier parte⁴²) y la conectividad (potenciación del natural estado de la interacción comunicativa humana) o Webness propiamente dicha⁴³. La Red es, así pues, el medio conectado por antonomasia, la tecnología que hace explícita y tangible la conectividad, a la que la www añadió otra dimensión con el hipertexto, enlazando el contenido almacenado con su comunicación⁴⁴. El mismo autor habla de la “inteligencia conectiva” como condición de la mente que nace de la asociación espontánea o deliberada de numerosas personas en grupos. Esta condición, por una parte, parece verse favorecida hoy por la dimensión de conectividad

41 De KERCKHOVE, D (1999). *Inteligencias en conexión*. Barcelona, Gedisa, p. 183.

42 Mientras que la digitalización es la nueva condición de producción de contenidos, la hipertextualidad es la nueva condición del almacenamiento y la entrega de contenidos. Esta hipertextualidad ha invadido los dominios tradicionales del suministro de contenidos en forma de datos, texto, sonido y vídeo, y está sustituyendo los métodos tradicionales de entrega de noticias en todos los lugares en donde las redes existen. La hipertextualidad también se convierte en la oportunidad para reconfigurar modos de producción y acceso de medios lineales, por cuanto las tecnologías de la información del pasado son ayudas para la memoria y el almacenamiento, las principales tecnologías de los medios de información actual son ayudas al procesamiento, a la inteligencia.

43 La tendencia que se podría asociar a este planteamiento incluiría una cuarta generación de sistemas, aquellos que precisamente conforman la propia Red, y que incluiría, no sólo a sistemas *groupware* sino a herramientas que permiten conectar a todos con todos: *weblogs*, páginas *wiki*, comunidades de aprendizaje, mundos virtuales. Entraría dentro de lo que M. Federman y De Kerckhove identificaron como *software social* en su curso *Mind, Media and Society I*, Otoño 2003- 2004, Universidad de Toronto (AMORÓS (2009). *Op. cit.*).

44 Todo este panorama de potencialidades tecnológicas converge en un espacio para nuevas estructuras psicológicas conducentes al surgimiento de una sensibilidad conectada, una nueva psicología, algo que DE KERCKHOVE (1999) lleva a ultranza al sostener optimistamente que: “Con los sentidos y los sistemas nerviosos normales de la población mundial, ahora en manos de los satélites, y con las máquinas acercándose a la condición de mente, y las mentes de los humanos conectándose a través del tiempo y del espacio, el futuro puede y debe ser más una cuestión de elección que de destino” (*Op. cit.*, p. 27).

simultánea, propia de la cibercultura⁴⁵ (y que ha permitido el afloramiento de nuevas formas de pensamiento basadas en la interdependencia) y, por otra, expresaría muy bien la nueva realidad que surge de esa creciente conectividad en los distintos sectores de nuestra sociedad. La conciencia sobre la realidad de esta inteligencia conectiva permitirá, según de Kerckhove, la sinergia de los procesos de conocimiento descentralizado, pues su dinámica no tiene un único centro, un solo yo, sino que viaja de individuo a individuo. Surge así una nueva propiedad, un nuevo funcionamiento que podría estar afectando no sólo a las tradicionales formas de conciencia compartida, sino a las estructuras mentales mismas, dando lugar a un yo múltiple y fluido, constituido en la interacción lingüística⁴⁶, no sujeto a estructura central alguna⁴⁷.

Y es que la tecnología de las comutelecomunicaciones comporta un giro epistemológico no menos radical que la revolución copernicana de Kant. Las mismas formas a través de las cuales percibimos y con las cuales pensamos se ven transformadas por las tecnologías de producción del conocimiento. Las cosas dan lugar a eventos, las identidades a diferencias, y las sustancias a relaciones. Todo está simultáneamente interconectado y en flujo acéntrico⁴⁸.

45 Para comprender en qué consiste la nueva situación epistemológica de la cibercultura propia de la "revolución electrónica", sigue siendo interesante la descripción de la evolución cultural en tres fases que ofrece LÉVY, P (1998). "Sobre la cibercultura". *Revista de Occidente*, Junio, 206. La primera es la de las sociedades pequeñas y cerradas, de cultura oral, que vivían una totalidad sin universalidad. La segunda fase es la de las sociedades "civilizadas", imperiales, que utilizaban la escritura e hicieron surgir una universalidad totalizadora. La tercera es la de la cibercultura, que corresponde a la mundialización concreta de las sociedades, e inventa una universalidad sin totalidad: "el ciberespacio acaba con la pragmática de la comunicación que, a partir del invento de la escritura, había unido universalidad y totalidad. Nos conduce, en efecto, a la situación anterior a la escritura -aunque a otra escala y en otra órbita- en la medida en que la interconexión y el dinamismo en tiempo real de las memorias en línea hacen compartir de nuevo el mismo contexto, el mismo inmenso hipertexto viviente a quienes participan en la comunicación" (p. 23). Lo común de estos tres tipos de cultura es la idea de universalidad. Mientras en el primero era posible el sentido, éste, en cuanto totalidad del conocimiento, era apenas local, restringido a la tradición, cerrado. En las sociedades modernas, debido al descubrimiento de la escritura, se hace posible una práctica de la universalidad entendida como la fijación del sentido ("clausura semántica"). Así es como las obras se valoran en la medida en que sus mensajes pueden circular por todas partes, independientemente de su proceso de producción: la obra escrita se hace autoexplicativa y la condición de universalidad, así entendida, se extiende a otras dimensiones de la cultura, en la medida en que su base se hace "textual". En la tercera fase, el concepto de totalidad es relativizado. Sin embargo, la idea de universalidad no desaparece, pero se comprende de otra manera: ya no depende del cierre del sentido o clausura semántica, de la posibilidad de completar un trayecto, sino de la posibilidad de conectar muchos, de la interconexión generalizada: "este universal no lleva a cabo su empresa totalizadora a través del sentido, sino que relaciona por medio del contacto, de la interacción general" (p. 24). Y este modo de relacionar ya no es totalizador, "mantiene la universalidad al tiempo que disuelve la totalidad" (p. 30). Lo universal propio de la cibercultura sería entonces el deseo, la necesidad del conjunto y comunión de los seres humanos. La aportación de Lévy refuerza nuestra hipótesis acerca del hipertexto reticular como modelo epistemológico de la cibercultura.

46 TURKLE, S (1997). *La vida en la pantalla. Construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona, Paidós, ha destacado cómo la tecnología informática está aproximando ciertas ideas postmodernas a la vida cotidiana. También hay autores como TAYLOR, MS & SAARINEN, E (1994). *Imagologies. Media Philosophy*. London, Routledge, enseñan que en el ciberespacio la teoría es práctica antes de que sea teoría. La propia "muerte de Dios", el "fin de la historia", el "final del libro" o la "disolución del yo" son nociones que se encuentran anticipadas o realizadas de antemano en la Red. "Ebbene: se il termine post-moderno ha un senso (e, a mio parere, lo ha), esso si fonda nella dissoluzione del modello 'centrale' del motore e sulla sua sostituzione, ancora semplicemente abbozzata e vaga, con la rete (...) l'instaurarsi della rete rivolge alla filosofia un appello molto più sostanziale, quello di ripensare l'esistenza e la stessa essenza del pensiero fuori dai modelli ereditati dalla modernità" (VATTIMO, G (1997). "È una rete senza centro ma ci dà un premio: la libertà". *Tèlema* (1º Abril), citado según versión electrónica: <http://www.giannivattimo.it/doc/telema2.html> consulta: 15/07/2012.).

47 Vattimo ha indicado cómo junto a la crítica del humanismo que "centra" al humano, ya Heidegger en un ensayo de 1938, sobre "La época de la imagen del mundo", prefigura el significado "explosivo" de una tecnociencia que, en el complicarse y multiplicarse de sus representaciones especializadas de diversos sectores y planos de lo real, hace progresivamente imposible cualquier imagen "central" del mundo.

48 TAYLOR & SAARINEN (1994). *Op. cit.* hacen un intraducible juego de palabras acerca de cómo *el understanding* es imposible y ahora es inevitable el *interstanding*, pues en la mediatriz nada está ya debajo, mientras que todo está "entre".

Las formas puras de la sensibilidad, las intuiciones del espacio y el tiempo, cambian en la Red, que espacializa y temporaliza sin estar limitada ni espacial ni temporalmente. El espacio en el ciberespacio se encuentra deslocalizado⁴⁹: es cualquier lugar, que no es ni todo lugar ni es ningún lugar. Su tiempo es cualquier tiempo, que no es ni efímero ni eterno. Mientras las coordenadas espacio-temporales son una representación del espacio tipográfico del texto, el espacio-tiempo de la Red es la reinscripción de la espaciación del hipertexto. "Se navega, se interactúa, es decir, se opera en un contexto que a la vez contribuimos a crear. La red hipertextual no está en el espacio, ni en el tiempo –como una *Enciclopedia*– ella es el espacio y el tiempo"⁵⁰. Aquí entra en juego la noción de virtualidad como prerrequisito de la inteligencia conectiva, lo que nos permitirá una mejor comprensión del conocimiento reticular. La virtualización de lo real, según Quéau⁵¹, se basa en la potenciación de las posibilidades que el lenguaje tiene para dar cuenta de lo real en detrimento del papel desempeñado tradicionalmente en esa labor por la categoría de lugar: no basta con que las realidades estén ahí dispuestas a conectarse, sino que es precisa la disolución del lugar físico en favor de la información y del lenguaje para que se dé la conectividad. Una de las consecuencias de esta circunstancia es que lo ostensible-verificable, el ir a ver los hechos, condición para una comprensión de la realidad basada en la categoría de lugar, se ve desplazado por lo conectable, la relación de los hechos, que es la condición propia de la virtualidad. De modo que a mayor virtualización mayor conectividad, así como viceversa, a mayor conectividad mayor virtualización, pues la virtualización facilita la conectividad, la cual sólo es eficaz por una alta virtualización de la realidad. En la Red las limitaciones de la espacialidad y la temporalidad parecen superadas en una experiencia como fuera del cuerpo, desterritorializada, desubicada, descentrada, lo que vendría a realizar electrónicamente el viejo sueño de las religiones antiguas y su esperanza de inmortalidad.

Y es que dicen que en la Red Dios ha muerto, pero la muerte de Dios no es un hecho literal, sino un evento retórico y en la Red ningún evento es un pseudoevento porque todo evento es un pseudoevento. Al navegar por la Red el juego de superficies expone la profundidad justo como otra superficie, con lo que se constata la ausencia de profundidad. La superficie ya no es superficial, ni es profunda, pues lo que se desvanece en un espacio bidimensional es la misma dicotomía entre superficial y profundo⁵². Con ello también la profundidad deja de ser profunda. La profundidad no deja de ser un efecto de superficie. Esta desaparición de lo profundo es la imagen invertida de la "muerte de Dios", tropo de la desaparición de toda realidad que esté por debajo, por encima o más allá de la superficie del mundo digital. En el ciberespacio efectivamente lo que llamamos "real" no es sino un juego de superficies, lo que no quiere decir que eso real no sea complejo o que la superficie sea simple, sólo que la Red no admite un nodo último y supremo, un fundamento⁵³. La complejidad de la superficialidad no comporta, sin embargo, dimensiones ontológicas o epistemológicas alternativas. Eso es justamente

49 "El espacio del hipertexto es, en efecto, el ciberespacio. La gente que está conectada a la Red tiene orientaciones diferentes al horizonte y los puntos cardinales. Éstos son remplazados por los URL (*Universal Resource Locator*; Localizador de recursos universal). Los URL son direcciones, no lugares. Se hace referencia a ellos mediante botones hipertextuales que funcionan como disparadores, igual que la necesidad de recordar algo en tu mente desencadena una idea o una imagen. El acceso directo instantáneo elimina el espacio y el tiempo, la duración y la extensión, de la imaginación del ciberespacio" (DE KERCKHOVE, D (1999). *Op. cit.*, pp. 118-119).

50 VÁSQUEZ ROCCA, A (2004). *Op. cit.*, p. 4.

51 QUÉAU, Ph (1988). "La presencia del espíritu". *Revista de Occidente*, Junio, 206, pp. 44-48; QUÉAU, Ph (1995). *Lo virtual. Virtudes y peligros*. Barcelona, Paidós.

52 MARÍN-CASANOVA, JA (2006a). *Op. cit.*

53 "Decisiva è, in quest'ultimo modello, la presenza di nodi e incroci che non richiedono un nodo ultimo; e la reciprocità della comunicazione, che esclude la stessa idea di una istanza suprema o, in termini filosofici, di un fondamento" (VATTIMO, G (1997). *Op. cit.*). La recusación de los

la “muerte de Dios”: la desaparición del referente, la aparición de (la) nada. El espacio reticular es un espacio postestructuralista, derridiano⁵⁴, donde las superficies se pliegan en superficies creando un convoluto de estructuras infinitamente diversas, constantemente cambiantes y perpetuamente móviles. Intentar escapar del juego de las superficies es querer continuar el juego de la tradición metafísica de Occidente. Pero esto la retícula no lo consiente como espacio postmetafísico que es. En lugar de una realidad independiente con un valor intrínseco, lo “real” en la retícula es un significante electrificado, imagen o figura retórica.

La desaparición de la profundidad fundamental nos deja en manos de la contingencia. Nada es necesario cuando lo que aparece como necesario es una permutación “superficial”. En la dinámica superficialidad reticular todo se hace azaroso y nada tiene sentido. La retícula superficial está libre del problema del sentido, que sólo se da cuando se busca una profundidad que encuentre la palabra necesaria respecto de la cual las demás sean aleatorias: la superficie de palabras es un no-lugar donde el sentido desaparece al abrirse ventanas que abren otras ventanas cuyas superficies revelan otras superficies sin encontrar ninguna ventana que, por profunda, sea marco de referencia único, fijo, estable y permanente⁵⁵.

Y así tenemos la paradoja con la que desconectarnos ahora: que toda experiencia va siendo mediada en un medio donde las tecnologías de mediación siempre están cambiando. El conocimiento produce tecnologías que producen conocimiento que produce tecnologías que... Un conocimiento que por su modo de ser producido –invirtiendo por completo la jerarquía clásica que subordinaba la *téchne* o *poiesis* a la *práxis* y ésta a la *theoría*– ya es antes que dialéctico relacional; antes que sintético, conectivo; antes que unitivo, asociativo... Y es que en la medida en que en la Red desaparece todo a priori, justo en esa medida, la Red aparece como el a priori. En efecto, la Red terminará convirtiéndose en condición de posibilidad de toda experiencia nuestra. De modo que para entendernos a nosotros tenemos que entender la Red⁵⁶ y su lógica peculiar, que no es lineal y causal, sino multilineal y casual: asociativa. En el espacio reticular las conexiones casuales reemplazan a las relaciones necesarias. El salto a la asociación aleatoria se produce en la Red, debido, primero, a que la memoria se hace externa: la capacidad de memoria de los ordenadores en red pone al alcance de la mano, de sus dedos tecleando, inmensos bancos de datos, con lo que sabemos mucho más de lo que podemos saber que sabemos, y hablamos en plural porque las cantidades de datos a nuestro alcance superan infinitamente la capacidad de conocimiento individual. Además de estas conexiones “objetivas” que nunca uno habría descubierto por sí mismo, y que de pronto aparecen en pantalla, resulta que, en segundo lugar, la Red

principios metafísicos que sostienen al texto impreso, a saber, centro, jerarquía y linealidad, en favor del descentramiento, la deposición de la jerarquía piramidal y la postulación de lo multilineal también la encontramos aplicada a la cuestión de los valores y desde un punto de vista pragmático como “Ética en forma de retícula” en QUERALTÓ, R (2008). “Mutación de la Ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana”, *Ludus vitalis*, XVI/30.

54 MARÍN-CASANOVA, JA (2002). *Op. cit.*; MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Op. cit.*

55 Como apuntan TAYLOR & SAARINEN (1994). *Op. cit.* refiriéndose a “Windows” y programas equivalentes: “The productivity of surfaces is actualized in today’s software technologies”. Estos autores reflexionan sobre cómo esta tecnología, al ser adoptada por la industria de las telecomunicaciones, da lugar a una diseminación sin precedentes de la información. Así las limitaciones del texto impreso ceden a favor de una extensión lateral interactiva en la que los tópicos informacionales se expanden sin límites. Con lo que irónicamente dentro de las retículas hipertextuales de las comunicaciones la superficialidad consiente una “profundidad” que nunca antes había sido posible.

56 “si può a buon diritto pensare che il tema che si propone alla filosofia della fine di questo secolo e dei decenni che la seguiranno è quello di ripensare l’esistenza umana -ancora, la questione della libertà e della storia- in relazione al delinearsi della rete” (VATTIMO, G (1997). *Op. cit.*).

nos enlaza con “sujetos” de todo el mundo que contribuyen de modo también inesperado a nuestra actividad, una actividad de la que ya no somos sujetos en el sentido aquilatado en la modernidad, de sujetos autoconscientes y responsables individuales exclusivos. La identidad reticular ya no es tanto crítica como díacritica: para los objetos ser es ser relativo, y para los sujetos eso mismo significa que ser es estar conectados y, como siempre se ha sabido en España, estar conectados es estar “enchufados”...



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Bienes comun(al)es y bien común. Una propuesta de descolonización¹

Commons and Common Good. A proposal for decolonization

Graciano GONZÁLEZ R. ARNAIZ

Universidad Complutense de Madrid, España.

Resumen

Este ensayo se propone considerar la relación entre Bienes Comun(al)es y Bien Común a la luz de la idea de Bien Común como *idea regulativa*. Para ello expone sucintamente los diversos derroteros históricos que ha ido teniendo esta idea de Bien Común para concluir que tanto la consideración de bien 'formal' como las referencias a los contextos de justificación y con-validación avalarían esta propuesta. Y, con ella, la posibilidad de descubrir nuevos modos de ser y nuevas alternativas de estar en la realidad que se ahorman en torno a las comunidades de conocimiento y de acción cuyos referentes privilegiados son los bienes comun(al)es en tanto que bienes relacionales. Ello lleva consigo una descolonización de la base sustancialista de la idea de Bien.

Palabras clave: bienes comun(al)es; bien común; bien 'formal'; idea regulativa.

Abstract

This article aims to consider the relationship between Commons and Common Good considering the latter as a regulative idea. In order to understand this relationship, the article follows the historical development of the idea of Common Good concluding that both, the consideration of 'formal' good and the references to the justification and con-validation contexts would validate this proposal. This validation would also endorse the possibility of discovering new ways of being in reality that adjust around communities of knowledge and action. Commons, understood as relational goods, constitute these communities' preferential reference points. As a result, we see a decolonization of the substantialist base of the idea of Good.

Key Words: Commons; Common Good; Formal Good; Regulative Idea.

¹ Este ensayo se integra dentro de una de las líneas de investigación del proyecto CIENCIA, TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD: ESTUDIO MULTILINEAL DE LAS COMUNIDADES DE CONOCIMIENTO Y ACCIÓN (CCA) EN EL CIBERESPACIO; proyecto financiado por el Ministerio de Educación Español (MICINN) dentro del Plan Nacional I+D+i cuyo investigador principal fue *Ramón Queraltó Moreno* de la Universidad de Sevilla; compañero y amigo a quien dedico este ensayo como homenaje de reconocimiento.

INTRODUCCIÓN

Desde que la economista Elinor Ostrom escribió en 1990 *El Gobierno de los Comunes (Commons)*² reivindicando la gestión 'comunitaria' de los bienes colectivos globales, analistas de todo tipo y condición se han esforzado por describir no solo su identidad, sino también por ir poniendo nombre a los nuevos bienes comun(al)es³ que la nueva sociedad de la información (TICs) ha ido generando en toda su amplia gama. A los bienes colectivos globales, tales como la atmósfera, el clima, el agua, las infraestructuras, los servicios de utilidad pública... se añaden los bienes comun(al)es surgidos con la nueva sociedad de la información a través de los movimientos del *Software Libre*, del *Open Acces*... cuyo objetivo es postular una *cultura open* a través de licencias como el *Copyleft* y *Creative Commons* ... En todos ellos late la idea de bienes cuyo uso por parte de un sujeto no sólo no impide a otros su utilización sino todo lo contrario. Cuantas más sean las personas que les comparten y comparten el conocimiento, mayores serán las ventajas para la comunidad, para la colectividad. Unas ventajas generalizadas que van a traducirse en una mejora de la calidad de vida y en un bienestar social global. Por eso no es de extrañar que la propia Ostrom en 2007 escriba *Entendiendo el conocimiento como Bien Común: de la teoría a la práctica*.

El flujo de relaciones entre Bienes Comun(al)es y Bien Común nos lleva a explorar la pertinencia de una idea de Bien Común como *idea regulativa* para poder vislumbrar el significado y sentido de los bienes común(al)es o del procomún. Unos bienes que resultan determinantes para las nuevas comunidades de conocimiento y de acción en la misma medida en la que dejan en evidencia no sólo una economía de mercado sino también la misma consideración de los bienes como recursos⁴.

LA CUESTIÓN DEL BIEN COMÚN

Lo primero que choca cuando se habla de Bien Común es su práctica desaparición del horizonte del discurso moral y político hasta la llegada de los *commons*. En el caso concreto de la Ética, ésta había abandonado el sostenido tratamiento de la idea de Bien en favor de *lo correcto*. Y la filosofía política se había adentrado en los vericuetos de una concentración de intereses generales o de necesidades básicas que había que intentar atender con unos bienes 'producidos' para ponerles al alcance de todos o, al menos, de una mayoría. De hecho, hoy casi nadie habla de Bien. Todo el mundo habla de Bienes, en plural. La economía habla de producción de bienes, la política propende a hablar de reparto de bienes, la cultura del consumo habla de consumir bienes... y nosotros nos hemos referido a bienes generales y bienes comunales.

Max Weber expuso magistralmente este estado de cosas cuando hablaba del denominado pluralismo axiológico de nuestra sociedad en el que destacaba la pluralidad de las concepciones del bien. Y Rawls⁵ acaba corroborándolo con su reflexión sobre la relación o la congruencia entre lo bueno y lo justo. Su opción era compatibilizar una teoría de la justicia con una concepción del bien,

2 OSTROM, E (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge Univ. Press, Cambridge. Premio Nobel de Economía 2009.

3 Utilizamos indistintamente los términos *procomún* y *bienes común(al)es* para traducir el concepto de *commons*. (<http://www.madrimasd.org/blogs/tecnocidanos/> (acceso 09/04/15). Ver también LAFUENTE, A (2007). "Los cuatro entornos del procomún", *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura* 77-78, pp. 15-22.

4 Este ensayo es continuación del publicado por nosotros GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (2011). "Sociedad Tecnológica y Bien Común. A propósito de la cuestión de los Commons", *Argumentos de Razón Técnica* 14, pp. 13-36 en el sentido de que aborda una de las cuestiones que allí dejábamos planteada (pp. 33-36).

5 RAWLS, J (1988). "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, 4 p. 251.

legitimando así la pertinencia de una serie de virtudes políticas que, al fin y a la postre, “son las bases de la cooperación social y, por tanto, de una sociedad justa y bien equilibrada”⁶. Se evitaba así, la tentación de referirse a algo así como un holismo ontológico que, a juicio de los críticos del comunitarismo, suponía ya un contexto homogéneo de definición comunitaria del bien y por esta vía, de cualquier propuesta de bien común en sentido político⁷, contraria al *espíritu* del liberalismo. De esta manera, se proponía el modelo de sociedad justa como alternativa de sociedad buena - ¿sana? - como lo deseable y lo posible en el nuevo marco del pluralismo. Y de paso se situaba en el desván de la historia cualquier referencia a una consideración del Bien Común como propuesta de ideal regulativo que, a la larga, constituyese su cañamazo de sentido.

La conclusión de un análisis como éste resulta inevitable por evidente. Pues si no se puede hablar de Bien, malamente podemos hablar de Bien Común. Y menos aún podemos entenderle como prototipo de *idea regulativa* construida o propuesta por la razón. Es más, la quiebra o la dificultad de un discurso sobre el Bien Común habría que entenderla en ambas situaciones como algo impropio por impropcedente.

Curiosamente este abandono de la pregunta por el Bien en favor de la pregunta por lo justo en el discurso filosófico, choca de frente con lo que había sido la postura ética más sostenida sobre el planteamiento del Bien a lo largo de toda su trayectoria histórica. A todos los efectos, la cuestión del Bien ha tenido un impacto mucho mayor que la cuestión de lo justo, hasta tiempos recientes. Lo que nos lleva a plantearnos si la dejación de esta pregunta por el bien común no será una desidia o una renuncia de la razón, amparadas ambas por una confesada incapacidad de ella misma para proponer algún tipo de *idea regulativa* en el espacio público. De hecho, la filosofía desde la propuesta articulada del Bien Común por parte de Aristóteles, pasando por toda la tradición escolástica y por el inicio de la modernidad en la Escuela de Salamanca; las diversas aportaciones kantianas y postkantianas de la modernidad hasta las aportaciones de la Filosofía Jurídica, han sostenido una consideración del mismo como *idea regulativa*, a la vez ética y política.

El propio Kant, al distinguir entre ‘bien físico’ (*gut*) y ‘bien moral’ (*wohl*) había propiciado una argumentación que resultaba pertinente para su propuesta del bien común en el sentido de que, según su entender, “estamos a priori determinados por la razón para perseguir con todas nuestras fuerzas el supremo bien del mundo, que consiste en la reunión del mayor bien físico de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien moral; es decir, en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a la ley”⁸.

Es verdad, que todas estas aproximaciones eran deudoras de una cierta referencia metafísica; de signo intelectualista unas, teológico otras o meramente racionalista que las amparaban. Y también es verdad que en la propia Filosofía Jurídica la cuestión del Bien Común ha constituido una fuente inagotable de visiones encontradas sobre su conceptualización por parte de las dos tradiciones entre las que se ha ido vertebrando el discurso jurídico: la tradición iusnaturalista y la propuesta positivista, con la importante referencia al principio de subsidiariedad para dar cuenta del Bien Común⁹.

6 GONZÁLEZ ALTABLE, P (1995). “Liberalismo vs Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del Bien)”, *Doxa* 17-18, p. 117.

7 *Ibid.*, 134 y ss.

8 KANT, I (1961). *Crítica del Juicio*. Ed. Losada, Buenos Aires, p. 298. (Es traducción de Kritik der Urteilskraft).

9 En este sentido, MARITAIN, J (1968). *La Persona y el Bien Común*. Ed. Club de Lectores, Barcelona, es un importante autor de referencia sobre el Bien Común desde una perspectiva clásica.

Pues bien, todas las dificultades que, en general, la filosofía contemporánea encuentra para hablar de la pertinencia de una idea de Bien, el comunitarismo las contempla como oportunidades. La filosofía comunitarista, que surge con la clara vocación de oponerse al liberalismo, recupera la noción de Bien y habla recurrentemente de él. De hecho, el comunitarismo habla de Bien con tres cometidos. Habla de bien, en primer lugar, para diferenciarse y oponerse al liberalismo en el que prima la Justicia por encima del Bien. Habla del Bien, además, para reclamar una salida al fracaso de la modernidad que al insistir en la pluralidad de un concepto de bien había conducido a la ética por los caminos intransitables del emotivismo moral¹⁰. La salida que atisba el comunitarismo, a este respecto, es proponer una educación en virtudes – en la estela de MacIntyre – que la tradición nos faculta para salir de ese marasmo moral en el que nos ha metido la modernidad. Y, finalmente, habla de bien como referente de una visión integral del *bien de la comunidad* que otorga sentido y legitimidad al conocimiento de la organización de la sociedad. A nadie extrañará que veamos en este discurso sobre el Bien de la comunidad, la expresión de una suerte de *ideal regulativo* al hilo de un compromiso de los sujetos que llevan a cabo comportamientos virtuosos para saldar la deuda de sentido y significado que tienen unos modos de realización dejados al albur de las emociones de cada uno.

BIEN COMÚN Y BIENES COMUN(AL)ES: UNA RELACIÓN TENSIONAL

Nuestra propuesta reconoce toda esta trayectoria canónica y recurrente por la que ha transitado el discurso sobre el sentido y el significado del Bien Común en la tradición y mantiene su ‘espíritu’ cuando habla de *idea regulativa*. A partir de aquí, tensa su comprensión para *ponerla a trabajar*, en contextos inéditos como los que ponen de manifiesto tanto el descriptor Sociedad Tecnológica, como los diversos discursos sobre los *commons* salidos de las propuestas de los analistas de las nuevas tecnologías de la información. Pues se trata de ver en qué medida una consideración de Bien Común puede reclamarse desde la noción de *bienes comun(al)es* como punto de sentido y de legitimación de nuestra manera de entender la Sociedad Tecnológica. Y, junto con dicha consideración, prolongamos nuestro discurso preguntándonos si no es posible indagar en la propia dinámica de la presentación del procomún – de los bienes comun(al)es – una referencia al bien común, si bien desde una consideración de tinte económico-ecológico y, en consecuencia, de contenido ético-político, en detrimento de una concepción más sustancialista o metafísica. Urgiendo así una primera descolonización metafísica de la idea de Bien Común.

A este respecto, nuestra hipótesis es que cabe una referencia a la *operatividad* de una idea de bien común como idea regulativa en tanto que propuesta de significación y de sentido para nuevas consideraciones y propuestas de modelo económico alternativo al del mercado y de nuevas maneras de ser y de relacionarse con estos bienes que no pueden ser reducidos a meros recursos. Por eso hemos hablado en otro estudio de una economía de la sostenibilidad y la de una ética de la proporcionalidad o de la mesura¹¹.

Pues bien, para mostrar la eficacia operativa de una idea de Bien Común nos bastaría con tener en cuenta dos consideraciones. Hablaríamos, en primer lugar, de la desformalización de la idea de Bien que la razón lleva a cabo en el propio *contexto de justificación* cuando para hablar del Bien, ordena, discrimina y orienta los diversos bienes que configuran una idea de *bien formal*. De

10 MACINTYRE, A (1987). *Tras la virtud*. Ed. Crítica, Barcelona, pp. 26 y ss.

11 Ver la referencia en nota 4.

esta manera, a la vez que se habla de bienes, en plural, - de bienes comunes - se hace inviable una consideración del Bien como algo sustancial sin por eso decaer en su *persistencia*. Y hablaríamos, también, de la variable que introduce la consideración del *contexto* de la *con-validación*; un contexto en el que la razón se ve urgida a convalidar los bienes en valores que son comunes, en tanto en cuanto la propia argumentación requiere ya una comunidad de comunicación. En un contexto así, los *bienes comun(al)es* se erigen en los detentadores de toda pretensión de validez en tanto que disponibles para todos y por todos. Y, en ese sentido, muestran la 'huella' del sentido de una idea de Bien Común como potencial de significación y, por ende, como potencial regulativo.

Son, pues, *la persistencia del Bien* y su *potencial regulativo* los que ampararían la pertinencia de una consideración del Bien Común como idea regulativa que muestra su eficacia operativa cuando considera los bienes generales como momento de justificación crítica de una mera 'producción' de bienes; y cuando propone una lectura reivindicativa de unos bienes comun(al)es en los que el *procomún* se convierte en momento de contraste y de verificación de una ética y de una política de bienes de comunidad y para la comunidad. Una propuesta que, por su propia dinámica, es crítica con un determinado modelo económico y, a la vez, es exigente, instando a la configuración de nuevos modos de ser, de nuevos modos de producir y de consumir, y de una nueva relación con el medio en contextos de comunidades de conocimiento y de acción.

¿TIENE SENTIDO PENSAR EL BIEN COMÚN COMO IDEA REGULATIVA?

Ahora bien, hablar de Bien Común como idea regulativa requiere, cuando menos, volver a las dos consideraciones del bien común – de sesgo iusnaturalista o positivista, la una, y de referente comunitarista, la otra - entre las que se han dirimido y siguen dirimiéndose una serie de polémicas, sin lugar a dudas fecundas, sobre esta cuestión del Bien Común hasta tiempos bien recientes. El objetivo es encontrar un punto de partida alternativo para nuestra consideración del Bien Común desde el propio interior del 'espíritu' de ambas consideraciones.

A nuestro entender, de toda esa inmensa literatura en la que se han vertebrado estas disputas sobre el Bien Común – y que la convierten en una verdadera *quaestio disputata* de toda filosofía práctica - merece la pena extraer dos invitaciones. La primera nos convida a entender, o mejor a comprender, que diría H. Arendt, el Bien Común sin una excesiva carga metafísica, como era el caso del iusnaturalismo de crear la crítica positivista de éste. A juicio de los positivistas, en toda consideración de tinte iusnaturalista está latente – cuando no es manifiesta – una perspectiva metafísica del Bien Común, tras de la cual se escondería la intención de proponer una idea canónica de lo que es el Bien y, así, de lo que tendría que ser el Bien Común en la práctica. La crítica del positivismo jurídico no es tanto la denuncia de que haya metafísica en toda propuesta iusnaturalista – que también – ; sino que se la critica por resultar ser una '*mala metafísica*' debido a que no contempla la situación de pluralismo moral en la que nos hallamos. Lo que convertiría en inviable esta posibilidad.

La segunda invitación, por el contrario, nos lleva a recoger el referente de la crítica iusnaturalista a la matriz de todas las posturas positivistas. En todas ellas, según los iusnaturalistas, se tiende a hablar de bienes en concreto o de bienes en plural para paliar todo tipo de referencia metafísica. Pero, a continuación, se percatan dicen los iusnaturalistas de que no todos los bienes son lo mismo o valen igual. De manera que al hablar sobre bienes cometerían una suerte de falacia discursiva, pues en la medida en la que hablan de diversos bienes y de bienes diversos, estarían utilizando alguna idea previa de bien (común) para dirimir entre ellos. Consideración aplicable a la Sociedad Tecnológica

cuando habla de bienes generales, bajo la consideración de bienes para todos como idea legitimadora del hecho de la 'producción de bienes' sin más.

También, la filosofía comunitarista tendría que sentirse requerida a ambas invitaciones, pero con algunas peculiaridades. Pues para saber cómo debemos vivir y cómo deben ser organizadas las comunidades, es requisito indispensable practicar unas virtudes cívicas – cuya referencia son ya bienes - que aseguren la formación de nuestro carácter y propendan a hacernos partícipes de la tradición de una comunidad en las que estamos inmersos. Es la única manera de saber lo que es el bien humano que ya es, por ello, *el bien de la comunidad*. El comportamiento virtuoso garantizaría así un saber de bienes. Y el bien de la comunidad, avalado por la tradición, garantizaría una idea de Bien en la que comulgarían todos los miembros de ella, en la misma medida en la que *intencionalmente* son sujetos cívicos que participan de una manera real y continuada en las diversas comunidades de referencia. El *bien de la comunidad* sería el referente de sentido y de legitimación de los comportamientos virtuosos de sus miembros que ya se sienten requeridos a ellos en virtud de su compromiso con una visión integral del Bien de la Comunidad, antesala de una consideración del Bien Común. Por eso, dirá MacIntyre "lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que ya caen sobre nosotros"¹².

También nosotros nos situamos en esa zona de penumbra y de ocaso, en el sentido nietzscheano del término, para atisbar nuevos derroteros como los ya señalados en el análisis de la sociedad tecnológica y en los renovados planteamientos de los *commons*. Por eso, sin entrar en las discusiones formales que arrastran consigo las distintas posturas de la Filosofía del Derecho sobre el Bien Común y las no menores controversias de sesgo más político de los filósofos del comunitarismo con respecto al bien y al bien de la comunidad, creo que es posible continuar manteniendo la susodicha tensión discursiva para nuestra propuesta de considerar al Bien Común como referente de un *idea regulativa*. Y, por tanto, para avalar nuestra resistencia a la mera colonización de una idea de Bien Común por parte de la propuesta de los Bienes Comun(al)es como traducción de los *Commons*.

EL DISCURSO DEL BIEN COMÚN COMO IDEA REGULATIVA

La razón que nos mueve a mantener terso este discurso del Bien Común como idea regulativa en el nuevo espacio de los bienes común(al)es es el reconocimiento de que en ella se aúnan una determinada comprensión de bien como *bien formal* y una consideración de la eficacia operativa del mismo, en línea con un concepto de *operatividad* como referente de bienes y valores que una Sociedad de la Información y de las nuevas tecnologías se gloria de otorgar. Una operatividad, por cierto, a la que no es ajena una tensión entre la tesis del *mejoramiento*¹³ salida de las aplicaciones tecnológicas como justificación mediata de todo bien, y la tesis del *florecimiento* que apunta al objetivo final de una vida lograda con otros en comunidad. A este objetivo apunta la consideración del valor de los otros como referente significativo que agrupa las tres perspectivas anteriores al amparo de una

¹² MACINTYRE, A (1987). *Op. cit.*, p. 322.

¹³ El tema de la mejora humana es uno de los referentes de moda de la filosofía práctica actual. Ver ALLHOFF, F; LIN, P; MOOR, J & WECKERT, J (2010). "Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers", *Studies in Ethics, Law and Technology* 1; BOSTROM, N & ROACHE, R (2008). "Ethical Issues in Human Enhancement", in: RYBERG, J (ed.) *New Waves in Applied Ethics*. MacMillan, Virginia (USA). Una aproximación a la consideración terminológica y semántica de su significado puede verse en: LÓPEZ FRÍAS, FJ (2014). "Aclaraciones sobre la mejora humana", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 62, pp. 7-23.

consideración del bien común como valor moral a proteger y a perseguir para que podamos hablar de *con – validación*, en el sentido de *validar con...* los demás y ya no sólo de justificación de una *idea regulativa* de todos y para todos. Así pues, comprender el bien común bajo la consideración de ideal regulativo conlleva varios aspectos que pasamos a detallar.

LA CONSIDERACIÓN DEL BIEN COMO “BIEN FORMAL”

Cuando uno habla de *bien formal*, tiene en mente la tentación a la que tantas veces – por no decir siempre – sucumbe la filosofía. La tentación es proponer una idea de Bien construida al margen de la realidad y, precisamente, en virtud de esa falta de realidad, dotarla de un poder omnimodo para vertebrar el sentido de toda posible realización individual y colectiva. Conscientes de esta deriva, nuestra propuesta de bien formal ampara, por separado, una concepción de ‘*ideal*’ bajo la categoría de Bien y una consideración de la operatividad de ese ideal (sic) para terciar en la polémica sobre bienes que ya son valores a compartir. Sólo así se puede entender nuestra propuesta de ideal regulativo como trasunto de una pregunta por el significado y el sentido de Bien Común que ampararía todo prototipo de realización individual (ética) y colectiva (política).

Una alternativa así, parte de la consideración que tiene toda razón para obrar de atender al contexto de la justificación para alcanzar significación y sentido. Somos conscientes de que en el seno de las razones para obrar, operan con toda su fuerza normativa los valores y los bienes a los que dichas razones se refieren. Pero cuando esas razones son retomadas en las justificaciones, sean existenciales o comunitarias, tienen un efecto ‘limitativo’ sobre la manera en la que esos bienes pueden ser repartidos, compuestos u ordenados en el seno de una vida humana o de una comunidad humana. Precisamente una consideración como ésta impide una concepción del bien como bien sustancial, en el sentido de que no contempla una definición de bien homogénea y culturalmente definida, en contra de una postura comunitarista. Pero tampoco ampara una acepción del bien como algo ‘neutro’, en el sentido de indeterminado, de puro objeto de una preferencia, como quieren las filosofías hobbesianas contemporáneas de la elección racional.

El régimen de la justificación requiere “hablar de orden de bienes, de disposición en el tiempo, de coherencia, de pluralidad y de jerarquía de los bienes”¹⁴. Pero no interfiere la persistencia de la idea de Bien. De ahí que si como quería Platón, el bien está ‘más allá del ser o de la sustancia’¹⁵, entonces, como sugiere Levinas, el bien es la categoría central de la ética y, por ende, de todo referente de sentido en el que el desinteresamiento como apertura radical al Bien, abre el paso a la responsabilidad por el otro en la que “se delinean la justicia que compara, reúne y piensa, y la sincronía del ser y de la paz”¹⁶. Sólo así alcanza significatividad el bien que, en este sentido, está más allá del Ser porque le juzga. Por eso, por más que el Bien no sea una realidad definida de una vez por todas, tampoco puede ser algo indeterminado. Este es el significado que tiene nuestra propuesta de ‘bien formal’. Pues a la vez que se

14 *Ibid.*

15 CANTO-SPERBER, M (2010). *Ensayo sobre la vida humana*. Ed. Proteus, Barcelona, p. 109.

16 PLATÓN, *República*, X, 619b (Ed. Akal, Madrid 2009). Y en *República* 509b dice: “Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia – epékeina tes ousías – en cuanto a dignidad y potencia”.

remite a la necesidad de proponer una idea de bien distinta a la de una realidad sustancial, propende, en positivo, a situar dicha propuesta de 'bien formal' con el objetivo de permitir "basar la racionalidad de las razones para actuar que de él se derivan y su pretensión de objetividad"¹⁷.

En este sentido, nada nos impide transitar de una propuesta de bien para la existencia humana en el contexto de la justificación, a otra en la que la existencia humana se perciba unida y comprometida en un mundo de otros y con otros, y así a situar el bien en el contexto de la con-validación; es decir, de la validación ante los otros. Esta última consideración avalaría nuestra propuesta de comprender el bien, que por más formal que se presente, ni ética, ni política, ni cognitivamente terminaría en 'puro formalismo'. La propia exigencia de una apertura a razones se lo impediría, y también la propia solicitud de la Bondad del Bien. Parafraseando la tesis de Kant sobre la felicidad y aplicándola a la idea de bien formal, diríamos que una consideración así del bien es una instancia crítica de toda justificación en tanto en cuanto ésta se abre a una multiplicidad de bienes – en el sentido en el que Kant propone el término *extensive* - ; a una intensidad en el grado de los mismos – que nombra con el término latino *intensive*-y, finalmente, ampara su carácter perdurable en el sentido de manifestar, en la palabra *protensive*, la imposibilidad de ser reducidos y fijados de una vez y para siempre¹⁸.

El significado de estos tres términos son, en el contexto de la justificación, las condiciones de posibilidad para la comprensión del bien como estructura abierta y, en ese sentido, como bien desformalizado por desformalizador de toda reducción del mismo. Pero, por eso mismo, también bien *formal* en la *persistencia* de la Bondad del Bien como referente de todos los bienes que siempre están por decir. Y siempre están por decir porque reivindican una apertura ética, para decirlo en términos levinasianos, en la que la solicitud por el Bien es el punto de fuga de toda pregunta por el sentido de ser – es un 'ideal' ético – que insta a ser verificada en un mundo de otros; en el mundo del valor de los otros¹⁹. Por eso su traducción es la exigencia de una convivencia en paz y en justicia como valores de referencia en los que se trasluce la potencia de un prototipo de Bien, que ahora es ya *regulativo* en la medida en la que sostiene la tendencia, la tensión por decirse/hacerse.

En este contexto, ya no hablamos sólo de *justificación* para desformalizar una idea de Bien, sino que hablamos de *con-validación* de dicho mundo de bienes que en la 'huella' de la bondad del Bien juzga la valía de los bienes en los que se traslucen los valores que les legitiman como valores de todos y para todos; es decir, como bienes generales, por comunes. De la implicación que haya entre ambos sentidos va a depender su eficacia operativa que es el segundo rasgo que vamos a desarrollar.

17 LEVINAS, E (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ed. M. Nijhoff, La Haye, p. 20.

18 KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. (B 834/ A 806) dice la cita completa: "Felicidad es la satisfacción de nuestras inclinaciones (tanto extensive respecto a la multiplicidad de éstas, cuanto intensive, respecto al grado, como también protensive, respecto a la duración). A la ley práctica que tiene como motivo la felicidad la llamo pragmática (regla de la prudencia); pero a aquella, si la hubiere, que no tiene otro motivo que el de la dignidad de ser feliz, la llamo moral (ley moral). La primera aconseja lo que hay que hacer si queremos participar de la felicidad; la segunda manda cómo hemos de comportarnos para hacernos dignos de la felicidad".

19 BELLO, G (2006). *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid. Sobre todo, pp. 179-206.

LA EFICACIA OPERATIVA DE ESTA PROPUESTA DE “BIEN FORMAL”

Se podría decir, entonces, que una consideración del *bien formal* como la expuesta, tiene una eficacia operativa de primer orden cuando hablamos, por ejemplo, de bienes relacionales – economía de la sostenibilidad – como alternativa de sentido a otros bienes ‘producidos’. Pues la categoría de ‘bienes producidos’ por más plural y general que ella sea, en nada impide una consideración de los mismos en clave de ordenación a un fin, a una nueva disposición o a una disponibilidad distinta a la otorgada por la ‘mera producción’ de bienes. De ahí que la propia desformalización de la idea de bien, en este sentido, es el trasunto de la propia desformalización de nuestra propuesta de idea regulativa. Pues no habría una noción ejemplar de idea regulativa a la que referirse, de la misma manera que no hay una idea de bien sustancial. Y lo mismo que el bien, la idea regulativa ha de rehacerse constantemente tanto cognitiva como ética y políticamente. Aquí el orden no indica prelación.

Pero, además, resulta pertinente referirse a la eficacia operativa por la propia consideración general de este aspecto por parte de la propia racionalidad tecnológica que encuentra en ella el paraguas para justificar su sentido en la eficacia de la aplicación. La aplicación es *buena* porque produce bienes sin más. Nosotros no desdeñamos este aspecto. Aunque según nuestro entender, esta eficacia operativa se refiere más bien a la posibilidad de establecer un discurso sobre bienes. Un discurso que amparado en nuestra propuesta de bien formal se remite a la posibilidad de hablar de bien común como *idea regulativa* para los dos contextos – tanto el de la con-validación como el ‘bien fomal’ – que hemos analizado.

A este respecto, podemos adelantar ya que nuestra propuesta de reconsiderar el bien formal, a la luz de la consideración de idea regulativa, tiene una eficacia operativa en sendos contextos, en tanto en cuanto permite aunar dos sentidos o significados que se dirimen en ellos. Tiene eficacia operativa, en primer lugar, por cuanto permite volver a la consideración del Bien como alternativa de sentido *material y formal* de una realidad de referencia como es, por una parte, la Sociedad de la Información y de las nuevas tecnologías que ‘produce’ bienes materiales, pero con carácter de bienes generales (contexto de justificación). Y, en esta misma línea de discurso, resulta operativa también por cuanto la propuesta comunalista habla de *bienes relacionales* que constituyen una instancia crítica – formal – de otros conjuntos de bienes alternativos a los ‘producidos’ (contexto de con-validación). Y, en segundo lugar, tiene eficacia operativa porque la masa crítica que introduce la reivindicación de los *bienes comunales* se ampara en un bien ideal (sic) – es decir, en un bien que tiene un tinte inmaterial – en el sentido de que reobra en un espacio ético y político de reivindicación de otros mundos posibles, por deseables, que no se pueden ubicar en ningún sitio.

No es que la inmaterialidad eluda un análisis de la realidad en la que estamos. Todo lo contrario. Para que la inmaterialidad adquiera sentido en el mundo material, que es nuestro mundo de referencia, precisa de una inteligibilidad como momento de fuga de una razón que en su desmesura es capaz de proponer alternativas, de re - flexionar, de dar un salto para pensar en algo distinto a lo que se da o ya existe.

En esta dinámica del acontecimiento o de la incertidumbre que es el mundo de la acción – aquí de la acción tecnológica y de reivindicación de lo comunal –, la razón busca una *justificación* a través de la cual habla de orden de bienes, de su disposición en el tiempo, de coherencia entre ellos, de pluralidad y de jerarquía de esos bienes, como hemos argumentado más arriba. Pero también habla de con-validación de esos bienes que ya son valores cuando exige el paso por los demás, por los otros,

como momento de control y verificación de unos bienes cuya *valía* depende de ser valores comunes para todos. Gracias a que la razón transita entre ambos contextos - contexto de justificación y contexto de con-validación - podemos hablar de la capacidad y de la posibilidad que ella tiene de proponer una idea regulativa como 'bien' y como 'común'; en una palabra, como bien común.

Por su capacidad de movimiento en un contexto de justificación, la razón puede dar razones de una situación en la que está el bien de tener que abrirse a razones para justificarse²⁰. Dándose así el caso de que en esa apertura lo que se manifiesta es la pluralidad de bienes en los que la razón confirma el bien. Confirmar, aquí, es asumir la tarea de ordenar, disponer y les jerarquizar dicha pluralidad de bienes según una prelación fruto de un análisis y de un diagnóstico de la realidad de referencia. Análisis y diagnóstico que se remiten a una idea de bien –saber del bien - que la propia operatividad de la tecnología se encarga de desformalizar en su afán de traducirla constantemente en bienes que la reconfiguran en una dinámica sin final. Mientras que si se considera la operatividad de la razón en un contexto de con-validación, su tarea viene adscrita a la vigilancia de una conciencia solicitada por la Bondad del Bien que la permite hablar de bienes que ya son valores que hay que convalidar en un mundo de otros; en un mundo que es comunitario a fuer de compartir valores que son comunes. Se percibirá así la tensión en la que está la perspectiva comunalista que reivindica los valores comunales en el seno del comunismo como organización de rango universal por universalizable. Pues bien, esto es posible gracias a que los valores, como referentes de bienes, actúan de control y verificación de la 'valía' de dichos bienes que precisamente por compartibles son requeridos a ser comunes para todos. Aquí lo regulativo es que tienen que ser para todos; que tienen que ser comunes. De esta manera, los valores que traducen dichos bienes se convierten en referentes de sentido y de legitimación de toda comunidad y, por extensión, de una comunidad de comunidades de conocimiento y de acción que ampara la perspectiva comunalista.

De resultar adecuado nuestro análisis, estaríamos asistiendo a la posibilidad de conectar los bienes a los valores y, así, a la pertinencia de meter en la conversación de la tecnología el asunto de los valores como cuestión pertinente para su legitimidad y sentido. Pero no se olvide que esto ha sido posible gracias a la desformalización del bien en los dos contextos – de justificación y de con-validación - y no al revés. La cuestión de los valores, siendo una cuestión subalterna de la idea de bien, es la prueba (sic) de la eficacia operativa de una consideración de 'bien formal' en virtud de la fuerza de unos valores compartidos por una comunidad, a fuer de compartibles. En ello se basa su potencial regulador.

MEJORAMIENTO (*enhancement*) vs FLORECIMIENTO (*flourishing*)

Ahora bien, ningún potencial regulador surgido de aquí tendría sentido en tanto que propuesta de Bien Común como idea regulativa, si no recogiera junto con la acentuación de los bienes/valores que lo conforman y con su ordenamiento, la finalidad. A este respecto, podemos adelantar que todos los planteamientos sobre el Bien Común han incorporado la idea de mejora y perfeccionamiento como su más común explicitación. Idea que cumplía el potencial regulativo del Bien Común en la medida en la que propone el objetivo de un mejoramiento general de todos y de cada uno de los miembros de la comunidad, en clave de ideal de perfección. Por eso, al final, la idea de mejora y de perfeccionamiento no puede no estar sino en relación con la propuesta de una idea de bien compartido por todos y que

beneficia a todos. Aspecto éste que comparten tanto una perspectiva de los *commons* como una de las definiciones más socorridas de bien común. Y también la perspectiva de los *bienes generales* como elemento justificador de la mera producción de bienes surgidos del análisis de la Sociedad Tecnológica.

Es verdad que la Sociedad Tecnológica como realidad de referencia que produce bienes ha trastocado un tanto este planteamiento. Y aunque habla de *mejoramiento* lo entiende referido a las posibilidades otorgadas por las aplicaciones tecnológicas para ampliar el desarrollo humano que alcanzaría así su perfección. Y así habla de mejoramiento pero para referirse a las nuevas potencialidades que otorgan las nuevas tecnologías para mejorar todo lo que tiene que ver con el organismo humano y, por extensión, todas las potencialidades que se abren en todos los ámbitos materiales y socio-culturales. De hecho, esta tesis del *mejoramiento* está unida al movimiento del transhumanismo²¹ que defiende la mejora humana basada en la aplicación de las tecnologías. La conjunción de las NBIC, como conglomerado de los desarrollos de la nanotecnología, de la (bio) tecnología, de la informática y de neurotecnología, permitiría una mejora del ser humano hasta alcanzar un estado superior que denominan posthumano. La propia estructura interdisciplinaria que subyace a esta propuesta facultaría no sólo comprender esta idea de mejoramiento sino también evaluar las propias oportunidades de mejorar el organismo humano y, por ende, de mejorar la propia condición humana. Lo determinante, aquí, no es la introducción de la idea de mejora, sino el desbordamiento de los límites en los que tradicionalmente se había entendido la mejora o el desarrollo humano.

Hasta tiempos recientes, el *mejoramiento* se refería bien a la dimensión orgánica o terapéutica, ligada tradicionalmente a la intervención médico-sanitaria, o bien a la cultural que, como quería Séneca, derivaba de una preocupación por el cultivo de lo humano²². Lo curioso de esta posición transhumanista es cómo se pasa de una consideración sobre los bienes posibles derivados de las diversas aplicaciones tecnológicas al 'carácter obligatorio' de su puesta en práctica, como quiere Savulescu²³, por ser un bien final, en el sentido de lo *mejor*. Al punto de que no aprovecharse (sic) de las posibilidades tecnológicas para mejorar sería considerado como inmoral, por irresponsable.

Esta deriva transhumanista contrasta con la tesis del *florecimiento* que sostiene MacIntyre²⁴ en el orden de la finalidad. En su propuesta, el florecimiento humano que tiene una base biológica ineludible, adquiere su virtualidad más propia cuando el ejercicio de la razón nos descubre como seres dependientes y vulnerables. Lo que hace que el ser humano desarrolle una suerte de razón tentativa en un sentido práctico para ver lo que alguien necesita que le den y que él dé a los demás, y lo que es necesario recibir de ellos para florecer²⁵. En este ambiente de reciprocidad no calculada, el ser humano reconoce su carácter eminentemente social como ser dependiente y asume que los bienes que desea alcanzar se hallan en una red de interacción mutua, en una comunidad, que exterioriza la idea de bien común. De esta manera, el florecimiento humano es la peculiar relación que se produce entre

21 SAVULESCU, J & BOSTROM, N (Eds.) (2009). *Human Enhancement*. Oxford Univ. Press, Oxford. Disponible en: www.transhumanism.org/index.php/UTA/ (acceso 23/02/2015) <http://www.humanityplus.org/learn/philosophy/transhumanist-declaration>

22 GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (2010). "Ciberhumanismo y humanismo digital" in: *Ciberhumanismus. Una ética para el habitante de la sociedad tecnológica*. Dossediciones, Sevilla, pp. 247-260.

23 SAVULESCU, J (2002). "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children", *Bioethics* 15 pp. 413-426. (traducido al español en: SAVULESCU, J (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Tecnos, Madrid, pp. 43-64).

24 MACINTYRE, A (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitamos las virtudes*. Paidós, Barcelona.

25 *Ibid.*, pp. 119-120.

la tendencia que todos tenemos a *vivir bien (bene vivere)* y la realidad de vernos como seres que necesitamos de los demás y de la comunidad para llevar a cabo ese deseo que es ya un bien. En esa red de reciprocidad que es la comunidad, los individuos comparten unas actividades que buscan el bien común gracias a los comportamientos virtuosos que les llevan a asumir unos compromisos morales bajo la égida de una justa generosidad.

En un contexto así, buscar los bienes particulares en nada impide la consecución del Bien Común que aparece como horizonte de sentido de todo florecimiento humano y que tiene una veta moral indisoluble por cuanto se convierte en momento de contraste y verificación de una realización personal y comunitaria. Y, por ende, en momento crítico de una determinada producción de bienes y de toda organización social que no contemple a la comunidad como único referente del bien común. Ni el mercado, ni el Estado, ni la familia moderna son referentes con suficiente capacidad como para proponer el tipo de asociación social o política que sea capaz de transmitir las virtudes necesarias para este florecimiento humano²⁶. Sólo la comunidad como comunidad de comunidades tendría la susodicha capacidad.

Pues bien, de resultar correcta esta descripción del mejoramiento y/o del florecimiento a la que parece avocar el Bien como potencial regulativo, ninguna de las dos propuestas, ni separada, ni conjuntamente, acierta a traducir adecuadamente nuestra propuesta de lectura de la desformalización del Bien. La prueba de lo que decimos es la tensión que se genera entre una propuesta de *mejoramiento*, como característica de un bien que incide de modo directo en lo físico-orgánico y el *florecimiento* que se reclama hijo de una consideración más sociocultural. Los dos son bienes, y ambos son vistos como criterios/fines para poder hablar de valores en el mundo instaurado por las tecnologías. Pero su referencia al bien es distinta. Mientras el mejoramiento es un criterio que sólo de manera mediata se refiere al bien bajo la categoría de lo *mejor*, el florecimiento es un bien cuya valía proviene de manera inmediata de una consideración del bien de la comunidad y, por ende, para la persona que pertenece a ella.

Y por lo que se refiere a los dos regímenes – el de la justificación y el de la con-validación – en los que se tendría que leer nuestra propuesta de Bien Común como idea regulativa, tampoco quedan reflejados adecuadamente. En el caso de la propuesta del *mejoramiento* porque al considerar al mismo bajo la categoría de 'lo mejor' no da pie a que en el orden de la justificación se lleve a cabo una ordenación o una disposición de los bienes. Lo cual, en vez de propiciar una 'desformalización' del Bien, lo que hace es reforzar la estructura formal y cerrada de una propuesta como ésta. Dándose así la llamativa coincidencia de que reivindicando una estructura formal del Bien se introduce una 'rematerialización' del Bien que es la permanente tentación a la que sucumbe la tecnología. Y por otra parte, de atenernos a la consideración de la con-validación del Bien por los valores, el mejoramiento tampoco alcanza una pluralidad de valores comunes pues se queda en el ámbito del propio cuerpo y de la exigencia de mejorar como autoobligación. Por lo que sólo a través de una pirueta formalizadora el mejoramiento alcanzaría una dimensión generalizadora que le lleva a hablar de nueva condición humana como referente de un bien común. Pero no como idea regulativa sino como expresión final inequívoca por ineludible de toda tarea humana. Su fin es mejorar, sin más.

En la propuesta del *florecimiento*, en cambio, son los juicios tácitos o explícitos sobre los bienes los que mueven a los seres humanos a dar razones para actuar. Por eso dirá MacIntyre que “el ser humano necesita aprender a verse a sí mismo como razonador práctico con respecto a los bienes, con respecto a lo que es mejor hacer en ocasiones concretas y con respecto a la mejor manera de vivir la vida”²⁷. De manera que la desformalización del bien alcanza una explicitación en tanto en cuanto el ser humano crea una actitud lo bastante crítica como para alejarse de los propios deseos como configuradores finales de bienes. Sólo que, aquí, la propia justificación de las razones para obrar tiene un referente previo, a saber: sentirse dependiendo de los demás para conocer y llevar a cabo los bienes más adecuados. Y esto no será posible, a juicio de MacIntyre, más que cuando la referencia a los demás se convierta en referencia a la comunidad que detenta la exclusiva del Bien Común de la que el individuo participa gracias a las virtudes del razonamiento práctico y del reconocimiento de la dependencia de los demás. Con lo que, al final, en el régimen de la justificación “el bien común es el bien que es (tal) sólo en la medida en que la investigación racional sirve a su propósito y es parte constitutiva del mismo”²⁸.

Poner en relación compromiso moral e investigación racional es loable. Pero cuando esa relación se establece a través de unas virtudes en las que se canaliza el orden de las razones para actuar, se constriñe en exceso una concepción del bien que sería tal por su relación con el bien de – y en – la comunidad. En cierto sentido, el bien común aquí es un ideal de referencia porque proporciona el criterio para evaluar las preferencias de los individuos y, en ese sentido, es una expresión significativa del bien como idea regulativa. Pero, curiosamente, la desformalización iniciada por la apertura del Bien a los diversos bienes objeto de preferencia por parte de los individuos, termina propiciando una *formalidad* debido al criterio del Bien que opera como elemento de control y verificación de los diversos bienes como valores. Por lo que a la hora de realizar los valores que determinan las preferencias de los individuos, éstos se con-validan no por la relación con los demás, sino más bien por el criterio que manifiesta el Bien. Un Bien que es Bien Común porque es ya el Bien de la comunidad. Pero en ningún lado está escrito que el bien de la comunidad sea, sin más, el bien del individuo. De la misma manera que los valores en los que se expresan dichos bienes para los individuos no tienen por qué conformarse con las prácticas existentes. Una razón más para decir que tampoco el florecimiento es la versión cumplida de la *finalidad* como referente de una idea regulativa de Bien Común.

JUSTIFICACIÓN Y CON-VALIDACIÓN: BIEN COMÚN COMO VALOR MORAL

Una concepción del Bien Común como idea regulativa siempre está expuesta a dos tentaciones. La primera tentación es considerar la susodicha idea regulativa a la luz de una conceptualización del Bien como bien sustancial. La segunda tentación es considerar, sin más, dicho término como un hecho.

Ninguna de las dos resultaría adecuada, de atender al propio contexto de la justificación. Y no sólo por la tarea de desformalización del *bien formal* que lleva a cabo la propia razón y que imposibilitaría, como ya hemos señalado, una noción de Bien como bien sustancial. A dicha tarea se añade la propia dinámica de los procesos de inferencia de la abducción, de la deducción y de la inducción que actúan en el nivel interno del propio proceso de dar razones²⁹. Y es que la propia razón

27 *Ibid.*, p. 85.

28 *Ibid.*, p. 195.

29 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1974). Vol I and II: Principles of Philosophy and Elements of Logic (Edited by Ch. Hartshorne and P. Weiss). Belknap Press of Harvard University Press. En el Libro II. Gramática especulativa &9 La tricotomía de los

no actúa al margen de las sedimentaciones que podrían ser consideradas como una suerte de *mundo de la vida* husserliano. La razón no piensa en el vacío, ni de cualquier manera. Por eso hablamos de una 'razón cargada' cuando hablamos de una idea de Bien como propuesta de sentido y de significación de una realización individual y colectiva a través de la argumentación.

Solo que, entonces, la propia apertura de la razón a la argumentación no es sino el recurso que el lenguaje tiene para manifestar la intersubjetividad. Pues argumentar es ya ser miembro de una comunidad; de la comunidad de argumentación que diría Apel. Por lo que, *in the long run*, el Bien como idea regulativa no podría identificarse con un hecho por cuanto en la argumentación ya hablamos de pretensiones de validez y no de facticidad. Consideración ésta última que nos faculta para referirnos al Bien Común como una idea que orienta nuestras inferencias en la medida en la que apunta hacia una finalidad *argumentativa* en la que late el presupuesto de una comunidad ilimitada. Tildar a esta propuesta como un trasunto del apriorismo kantiano en sentido fuerte es, cuando menos, algo apresurado. Y, por el contrario, considerarla como un hecho resultaría contradictorio con esta propuesta en la que lo que se dirime es la validez.

En cualquier caso, el contexto de la con-validación propuesto por nosotros, corregiría el excesivo peso que pudiera contener esa carga apriorística del Bien como idea regulativa en tanto en cuanto la pondría a trabajar en contextos axiológicos que traducen referentes antropológicos. Pues no conviene olvidar que la traducción de los bienes en valores y por valores no traspasaría el umbral de lo formal si no fuera por su referencia al cara-a-cara y al encuentro con los otros³⁰ que es donde se sostiene la persistencia de una idea de Bien 'más allá del ser', gracias a la que se manifiesta la Soberanía del Bien que juzga al Ser.

El trasunto ontológico de esta consideración es, a la postre, el que nos autoriza a proponer unidas, que no confundidas, la potencia desformalizadora de la justificación del Bien con todo su potencial regulador, y la con-validación de esa idea de Bien en los valores comunes que marcan la anchura y la profundidad de toda realización que merezca la pena. Mejoramiento y florecimiento son, aquí, valores comunes en tanto que explicitaciones de bienes comunes vividos en relación con la comunidad. Pero no tienen 'valor canónico'. No constituyen el valor de los valores, porque tampoco son el referente del bien de todos los bienes. Hace falta considerar al Bien como valor moral para que la susodicha interrelación entre el contexto de justificación y el contexto de la con-validación alcance su significatividad más lograda; que no es otra que la de bien común.

argumentos dice que '*una abducción es un método para formular una predicción general sin seguridad alguna positiva de éxito, (...) consistiendo su justificación en que es la única esperanza posible de regular nuestra conducta futura de manera racional y de que la inducción, a partir de la experiencia pasada, nos proporcione un estímulo fuerte para confiar en que tendrá éxito en el futuro*'. Y en el Libro III. Lógica crítica dice que 'esta clase de inferencia se llama formular una HIPÓTESIS (ABDUCCIÓN). Es la inferencia de un caso a partir de una regla y de un resultado.

30 La referencia a la obra de E. Levinas resulta aquí inevitable por insustituible. Ver LEVINAS, E (1974). "Le visage et l'extériorité", in: *Totalité et Infini*. Ed. M. Nijhoff, La Haye, pp. 161-225 y LEVINAS, E (1974). *Op. cit.*

EL BIEN COMUN COMO VALOR MORAL

Ahora bien, considerar al Bien como valor moral requiere una comprensión del mismo en dos tiempos. No porque sean precisas dos concepciones distintas o alternativas, sino porque marcan los dos momentos necesarios para seguir manteniendo la tensión que todo discurso sobre el bien común no puede no dejar de considerar. Nos referimos a la consideración del nuevo espacio que abre el propio concepto de bien común como valor moral, y a la consideración de un mundo de otros como posibles habitantes de ese espacio. Aquí el valor moral es el valor de los otros como referente de sentido de todo concepto de bien común como idea regulativa.

Un concepto de Bien como valor moral incluye, cuando menos, tres dimensiones: la dimensión de la apertura, la dimensión reivindicativa y la dimensión de la exterioridad o de la exposición³¹. Las tres resultan relevantes para este primer momento de dilucidación del nuevo espacio o del nuevo escenario en el que plantear el bien común como idea regulativa.

Siempre que hablamos de bienes o de valores bajo la adscripción de morales, lo primero que nos sorprende es la resistencia que oponen a cualquier tipo de reducción o de traducción terminada de los mismos. Si alguien nos dijera que él tiene la exclusiva de la interpretación de la solidaridad, por ejemplo, porque pertenece a dos ONGs y además a cuatro asociantes benéficas, es posible que, bien nosotros mismos u otros que estuvieran escuchando ese discurso podrían contradecir una tal afirmación por la sencilla razón de que pueden aportar datos en los que constara su pertenencia, no a dos, sino a tres o cuatro ONGs y a una multiplicidad de asociaciones. En realidad, lo que nos está diciendo esta consideración es que el valor moral siempre está por llevarse a cabo; siempre está por hacer. Y este es el sentido que tiene proponer la *dimensión de apertura* como rasgo significativo de un concepto de Bien como valor moral.

Decir, pues, que el bien común es un valor moral es poner de relieve esta radical apertura signica, intelectual y práctica en la que está siempre una adecuada concepción de Bien Común. Es más, sólo cuando esta dimensión del valor moral se la entiende como carácter estructurante de una manera de entender el Bien Común es cuando éste se siente urgido a decirse en nuevos discursos en los que se contrae y se expande su potencial regulativo. Entonces es cuando la inevitable dimensión formal que tiene la acepción de Bien como idea regulativa, se desformaliza al límite de lo in-formal cuando es consciente de que tiene que convalidarse en el espacio de lo abierto por excelencia que es el mundo de lo humano. La apertura, así, no es una condición formal del discurso. Es una condición antropológica que exige un espacio abierto como referente de un espacio común, a fuer de comunitario.

Nada impide, aquí, hablar de bienes comunes porque de lo que en realidad se está hablando es de bienes compartidos o por compartir; de bienes comun(al)es como reunión de bienes materiales y bienes relacionales en donde lo determinante no es la generalidad de los primeros o la amplitud de los segundos. Los dos son referenciables en su condición de ser bienes abiertos a los demás, a los otros, que es otra manera de hablar de bienes comunes o común(al)es.

31 Una consideración más amplia puede verse en: GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G (2008). "Dignidad del ser humano: entre la percepción (pre)filosófica y su consideración moral", in: DE LA TORRE, J (Ed.). *Dignidad humana y bioética*. UPCO Servicio de Publicaciones, Madrid, pp. 25-62.

Pero puede suceder que en vez de compartir bienes que son buenos compartamos bienes que no son tales, aunque los comparta la mayoría y tengan la condición formal de ser bienes comunes. ¿Cómo saber que son bienes que merece la pena compartir?

Para resolver esta cuestión es determinante acudir a la segunda de las dimensiones: la *dimensión reivindicativa*. Esta dimensión introduce el concepto de espacio público y no simplemente político. Cuando ese espacio público se entiende en términos morales, se está hablando de espacio comunitario para manifestar que es un espacio habitado por otros y por mí mismo. No es un espacio neutro o neutral al servicio de un determinado poder. De manera que algo puede ser reivindicado políticamente, aquí, por su consideración de valor común, de bien común o comunal compartido por una comunidad de referencia. No basta la pura consideración de bien común. Hace falta que tenga el rango de comun(al); rango que solo se adquiere cuando es reconocido por la comunidad. Así el Bien Común se reivindica como orientación de sentido a la hora de compartir unos bienes que ya son comunes por el espacio en el que se dan y, aquí y ahora, por la exigencia que les asiste en tanto que bienes comunales. Lo cual conlleva nuevas formas de participación ciudadana que, a su vez, proponen nuevas formas de participación política, como *e-democracia* y como *e-ciudadanía*, que comparten ya una concepción de cultura libre como comunal de referencia. Pretender la cultura libre como parte de un modelo comunalista de la política, la sociedad y la economía es ya tener un propósito sobre el que poder avanzar vitalmente, poder investigar científicamente y poder actuar políticamente.

En una perspectiva comunalista, pues, el Bien Comun(al) en su condición de valor moral vive de la tensión por tener que llevarse a cabo - ámbito del deber ser - en las nuevas maneras de ser que conlleva y en las nuevas formas de participación política como acabamos de señalar. Y, precisamente, esta tensión es la que funda la legitimidad de una reivindicación política, respetuosa y cuidadora de esos bienes y de su compromiso con ellos.

Por eso, el Bien Común como valor moral se halla siempre *ex – puesto* a ser reducido. Expuesto a ser reducido, en primer lugar, por la propia dinámica de la reflexión, capaz de hipostasiarle hasta convertirle en bien sustancial o en mero hecho. Y, después, expuesto a ser reducido por los diversos poderes empeñados en traducirle en exclusiva por intereses, beneficios o mera utilidad. En una situación como ésta, la persistencia del Bien más-allá-del-Ser manifiesta el lugar originario y anárquico del Bien abierto a todo y a todos, y por eso mismo capaz de juzgarlo todo en virtud de su propia ex-posición. Nada ni nadie asegura que todo este potencial de significado anárquico salido de él, se traduzca en bienes que sean ya valores morales. Pero ya nunca nadie podrá argumentar sin referirse a ese potencial significativo que tiene el Bien como bien ex – puesto y como bien fuera de sí – vulnerable - que ningún valor podrá decir o manifestar del todo o por completo. Pero tampoco hollar.

EL VALOR DE LOS OTROS

La filosofía trabaja sobre la 'huella' que significa y oculta a la vez esta Bondad del Bien en su ex - posición. He aquí expresado el potencial regulador de esta 'huella' del Bien, cuya manera mejor de contrastarla y de verificarla es pasarla por los otros, por los demás. Y pasarla por los demás quiere decir compartir bienes con otros como significativo de esa 'huella' que nos orienta y que señala el camino para dar con el sentido de una intersubjetividad como vivencia de un mundo de otros y con otros. Aquí la intersubjetividad no es tanto una propuesta metafísica sino más bien el referente de sentido de unos bienes compartidos y por compartir que se manifiestan en los 'commons'.

Toda la potencia crítica de una propuesta del pro-común, paradigma de los bienes común(al) es – como lo digno de ser compartido con otros - arranca de aquí. En la ‘huella’ del Bien, el Pro-común es un valor moral que reivindica y exige *el cambio del modelo productivo* (nueva economía), *la transformación de los espacios públicos y políticos* (modelos nuevos de participación ciudadana) y *las nuevas maneras de ser y de estar* (ética de la ponderación o de la medida) *en una realidad ya transformada* (de nueva relación con el medio). No hace falta elegir entre ser ecologista o medioambientalista. Toda la realidad está en esta ‘huella’ del Bien, aún con heridas. Y es que en esta propuesta, se plantea algo que ya está previsto en todo el pensamiento dialógico: el desplazamiento de lo moral; es decir, el planteamiento de que la búsqueda del Bien, correlato muchas veces de la Verdad y del Ser, no se sitúa en el punto final de una realización o de un discurso melífluo o etéreo tachonado de ilusiones o de ‘fes’ en un futuro brillante de la historia acabada. El desplazamiento consiste en decir que el Bien está al principio, al comienzo; en los intersticios de esa experiencia inmemorial del encuentro con el otro hombre³².

Por eso el pro-común, aún connotando un aspecto formal, no toma una deriva puramente formalista. El trasunto de la ‘huella’ del Bien se lo impide. Pues la consideración de este espacio abierto como espacio moral a preservar y construir – los commons - nos remite para su solvencia moral a los otros, al valor de los otros como significante privilegiado de esa ‘huella’ para dar cuenta del pro-común. Los otros confirman la valía de una consideración formal del pro-común, en la misma medida en la que los bienes en los que se despliega son bienes para todos; son bienes comun(al)es para la constitución de una comunidad de sentido y de acción; y por eso de conocimiento.

PARA CONCLUIR... UNA PROPUESTA DESCOLONIZADORA

La bondad del bien – en su consideración intelectual/formal - y la vulnerabilidad del ser humano – en su consideración axiológica – son referentes del valor moral y, así, son los acicates para proponer la libertad como desempeño ético y el bien común como punto de fuga de una racionalidad que es práctica por los valores comunes que ampara, en virtud de los bienes comun(al)es a los que se refiere. Sólo que, entonces, la propia eficacia operativa y la utilidad (sic) de esta consideración de Bien Común como idea regulativa para la colectividad exige nuevas dinámicas en las que se dirimen nuevos modos de producción de bienes – economía de sostenibilidad como alternativa crítica al capitalismo de consumo y financiero –, nuevas políticas de participación democrática y nuevas maneras de consumir que se traslucen en nuevas maneras de ser y de estar – ética de la proporción y políticas de participación – en este nuevo espacio abierto por la cuestión de los ‘commons’.

Pero no se olvide que este nuevo espacio es un espacio ético y político. Por eso hemos subtítulo esta aproximación como una propuesta de descolonización para solventar la tentación de reducir la cuestión del Bien Común a la consideración en exclusiva de los bienes común(al)es. De la misma manera que hemos argumentado *la descolonización de una idea substancialista de Bien Común*. Nuestra propuesta de comprender el Bien Común bajo la consideración de *ideal regulativo* tal y como la hemos formulado, no sólo no impide su lectura en los nuevos términos que proponen los bienes común(al)es. Es, hoy, una exigencia de los nuevos parámetros de la Sociedad de la Información en la que estamos. Lo que impide nuestra propuesta es que esta consideración de los

32 Ver FINKIELKRAUT, A (1984). *La Sagesse de l'amour*. Gallimard, Paris, p. 40.

commons se entienda como alternativa acabada y definitiva de toda comprensión de Bien Común. Por más que consideremos que sólo en este espacio abierto – libre –, el *pro-común* como referencia de sentido y de significado de bienes comunales puede venir a la idea para manifestar el potencial intelectual – el comunalismo – y político – comunidad de comunidades – de una consideración del bien común en este nuevo mundo de las aplicaciones tecnológicas. La ilusión que me sostiene en esta apuesta, me remite a lo que ya insinué al principio. Merece la pena volver a pensar el Bien Común, porque estoy convencido de que, muchas veces, volver a pensar sobre las mismas cosas, en este caso sobre el Bien Común como idea regulativa, resulta de una fecundidad extraordinaria. Por eso insisto en que haríamos bien en tomar en consideración este enfoque de los 'commons', no sólo por la cuenta que nos trae a la luz de los diversos 'usos' que pueden tener las aplicaciones tecnológicas, sino sobre todo por la consideración de encontrarnos habitando y viviendo en un 'nuevo mundo' que requiere nuevas propuestas y nuevas maneras de vivir y de ser vivido. Convirtiéndose así el comun(al) o pro-común en una cuestión filosófica. Sin lugar a dudas, una de las cuestiones filosóficas por excelencia.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

La viabilidad de los conceptos de creencia y experiencia en Internet

The Viability of the Concepts of belief and Experience in Internet

José BARRIENTOS RASTROJO

Universidad de Sevilla, España.

Resumen

Este artículo estudia las categorías de creencia y experiencia en Internet desde la capacidad transformativa de la última sobre la primera. En el mundo offline, la experiencia es la base del progreso de las creencias. Su actualización exige una serie de características que, desconocemos, si serán posibles materializarse en un sujeto en Internet. Este trabajo describe esas características y analiza si es posible que se den en este ámbito. En ese caso, la transformación podría ser tan posible en el mundo online como en el offline.

Palabras clave: Experiencia; Creencias; Internet; Filosofía de la Tecnología.

Abstract

This paper aims to study categories 'belief' and 'experience' in Internet by means of the transformative ability of the latter. Experience is the basis of beliefs transition. Its realization depends on several characteristics that we don't know whether it could be developed in a subject living in Internet. This paper describes these features and it studies possibilities of its materialization in this world. If so, the transformation could be as possible in online world as in offline.

Keywords: Experience; Beliefs; Internet; Philosophy of Technology.

EL DILEMA ON Y OFFICE

Hace quince años aparecía en España un pequeño libro de Paul Mathias titulado *La ciudad de Internet*. El libro, que se tradujo pronto al castellano, recordaba uno de los lugares comunes de debate de la reflexión contemporánea en la filosofía de la tecnología: la posibilidad de la ruptura del abismo entre la vida online y offline o la interpenetración de ambas instancias. El profesor del Collège International de Philosophie se alistaba en una postura de prudencia cibernética: “El <<ciberespacio>> no es el sustitutivo electrónico de la comunidad humana. De hecho, no se genera en Internet ninguna integración duradera, ni la continuada experiencia de las redes nos convierte en <<ciberciudadanos>>”¹.

El juicio atribuía a los intercambios ajenos a la red de redes una densidad vital imposible de alcanzar en el mundo virtual. Justificaba su postura indicando que “al sustraernos de la mirada de los demás, la comunicación a través de las redes nos hurta también a la moral de las miradas”². Casi una década más tarde, en 2006, plataformas que permitían conversaciones donde no se podía “hurtar la mirada” (como *Skype*) estaban en pleno ascenso. Este tipo de plataformas debería hacer perder consistencia a la inferencia de Mathias. Sin embargo, en el seno de unas jornadas de su grupo de investigación, mantenía sus suspicacias porque Internet permitiese “una auto-repetición de uno mismo”³.

La ciudad de Internet defendía la fisura entre los dos mundos sobre la base de un segundo argumento. Dentro de la pantalla que nos conecta con otros, “nos situamos en condiciones de asumir *simultáneamente* conversaciones públicas y privadas sin relación entre sí”⁴. Esta multiplicidad de diálogos socavaría los efectos del encuentro. A diferencia de las conversaciones inherentes a nuestro mundo donde los intercambios se dan de modo secuencial, la simultaneidad quiebra la influencia de la conversación en el mundo online. Así, la intensidad de la relación dual se difuminaría en un alboroto que destruiría la significatividad del mensaje en el receptor.

A pesar de esta postura, son abundantes las que afirman su contrario. Uno de los éxitos de la campaña de ascenso presidencial de Barack Obama dependió de un hábil manejo de las redes sociales que, se argumenta, permitieron decidir el voto de muchos ciudadanos. Muestra de ello es que la actual carrera al poder vuelve a cernirse en torno a éstas⁵. Mark Stevenson señala un fenómeno

1 MATHIAS, P (1998). *La ciudad de Internet*. Bellaterra, Barcelona, 1998, p. 112. No todos piensan de este modo: Esther Dyson atribuye a la red la condición de mero instrumento que no afecta a las condiciones de generación de una acción política. De hecho, asume que podría facilitarla puesto que conecta a los sujetos desde sus propias casas. En sus propios términos, la red “es un medio para que la gente se organice” (DYSON, E (2000): *Release 2.0. Suma de Letras*, Madrid, p. 55). Por su parte, Pérez Luño advierte de los peligros de la influencia de las grandes corporaciones y poderes verticales que vulnerarían la posibilidad de una auténtica democracia real (cfr. PÉREZ LUÑO, A (2003). *¿Ciberciudadanía o ciudadanía.com?* Gedisa, Barcelona).

2 MATHIAS, P (1998). *Op. cit.*, p. 47.

3 El taller se denominó Privacy and Networks y se gestó en el seno del equipo de investigación Réseaux, Savoirs & Territoires. El abstract completo de su trabajo reza: “Quite early in the 90’s, theorizing the Subject as experiencing the Net was inspired by and deeply rooted into deconstructionism. Cyberspace would have the virtue to dissolve the boundaries of subjectivity into text and the multiplicity of the Self, and to allow the reconstructing of one’s personality into as many representations as allowed by imagination, creativity, and code. Though some of these postulates may be true to some extent, I would like to argue that they serve as veils to “cover and forget” some more dramatic and practical problems, such as the connection between social and online identities, an illusory distinction between the “real” and the “virtual” selves, and in fact the way our Net experience is shaped into conventional and quite authoritarian patterns. It is not as if the Internet had simply opened new worlds allowing self-replication, freedom of expression, and radically “new” intellectual and social experiences. It is more like institutions, corporations, and new forms of power (at the “code level” of programs and the network) had developed through unclear policy making into a new economy of intellectual instrumentation of the Internet as well as the “Subject”” (disponible online en <http://barthes.ens.fr/atelier/privacy.html>, último acceso 20 de agosto de 2012).

4 MATHIAS, P (1998). *Op. cit.*, p. 51-52.

5 GUTIÉRREZ, C (2008): “Las redes sociales fundamentales para el triunfo de Obama”, *Tendencias* 21, 09/11/2008. Disponible on line en http://www.tendencias21.net/Las-redes-sociales-fundamentales-para-el-triunfo-de-Obama_a2717.html, último acceso 1º de septiembre de 2012.

aparecido a medida que crecían plataformas sociales en la red que, en el sentido más prudente y restringido del término, podría tildarse de revoluciones sociales. Apunta a los movimientos sociales y las manifestaciones surgidas en los intercambios en la red. Es más: les dota de ventajas respecto a la formación de los grupos en la realidad *offline*:

Los individuos de todo el mundo pueden formar grupos mucho más poderosos y mucho más rápidamente que en cualquier momento anterior de la historia. Los movimientos de protesta pueden alcanzar la masa crítica necesaria para hacerse escuchar de un modo que sencillamente era imposible antes de la era pre-Internet. (Las manifestaciones contra la guerra de Irak utilizaron el poder de Internet para movilizar a millones de manifestantes en todo el globo.) A medio camino, hay grupos de entusiastas que redactan colectivamente las entradas de Wikipedia en beneficio de todos, o desarrollan herramientas de software de <<código abierto>>, o forman *comunidades online*⁶

Sherry Turkle comienza reiterando los recelos de Mathias sobre la posibilidad de equiparar los efectos del mundo dentro de la pantalla y a los del exterior a ella desde el marco político social y, más específicamente, dentro del paisaje del activismo político.

I hear many of the people I interviewed expressing a genuine confusion, a sense of impotence, about how to connect to the political system. In cyberspace, they feel they know how to connect, how to make things happen. This is disturbing because as for now, most of the community life in MUDs and other virtual places have little effect in the real world-these online societies and essentially disappear when you turn off your computer⁷

Esta evidencia contrasta con la influencia que ciertas plataformas y programas informáticos ejercen sobre la subjetividad individual. *Life on the screen* relata el caso de Ava, una joven que pierde un miembro inferior después de un grave accidente. La amputación le genera problemas de aceptación de su corporalidad y la convierte en una inadaptada social alejada de su mundo exterior. Afortunadamente, Internet le sirve para entrar en contacto con otros jóvenes a través de una plataforma de MUDs. Allí, crea personajes virtuales tras los que esconde su rostro. Esta actividad, donde las miradas quedan hurtadas, favorece conversaciones y encuentros con los avatares de otros usuarios. El resultado dista mucho la ausencia de consecuencias personales de Mathias.

6 STEVENSON, M (2011). *Un viaje optimista por el futuro*. Circulo de Lectores, Madrid, p. 160. El movimiento del 15-M en España utilizó las redes para la convocatoria de manifestaciones o para la retransmisión directa de las asambleas en las diversas ciudades. En cualquier caso, el eje de este trabajo no se cierne en torno de la capacidad de esta tecnología para provocar resultados sino sobre si de facto se está produciendo. Para ello, además de las condiciones que estableceremos más adelante para la producción de una experiencia en el sujeto, se precisa la apropiación de la tecnología. En muchas ocasiones, no falta tecnología sino su aceptación por la ciudadanía y el hecho de hacerlas significativas y útiles en sus vidas. Sin embargo, este es otro tema a abordar en otro trabajo.

7 "Interview with Sherry Turkle", *The italian online psychiatric magazine*, 2001. Disponible online en, último acceso 25 de diciembre de 2010.

When Ava's character became romantically involved, she and her virtual loved acknowledged the "physical" as well as the emotional aspect of the virtual amputation and prosthesis. They became comfortable with making virtual love, and Ava found a way to love her own virtual body. *Ava told the group at the town meeting that this experience enabled her to take a further step toward accepting her real body.* "After the accident, I made love in the MUD before I made love again in real life," she said. "I think that the first made the second possible. I began to think of myself as a whole again." For her, the Internet had been a place of healing⁸.

Un caso semejante, mediado en este caso por un hardware y un software específicos y no por la interconexión facilitada por Internet, es el de Tanya, una pequeña con problemas para la escritura y la redacción. La pequeña resuelve sus dificultades a partir de sus conversaciones con un programa que simula ser una persona⁹. La significatividad del ordenador para la niña fomenta una dinámica que transforma sus habilidades y su propio ser.

Ahora bien, aunque los cambios personales conducen a cambios en las relaciones intragrupales, queda pendiente descubrir si se infieren transformaciones en la orientación sociopolítica de la persona tal como la canalización de un activismo político. Turkle especifica algún caso que podría ayudarnos a concluir con este aserto. Se trata del hijo de un padre alcohólico que reconduce su vida descentrada, después de coordinar una comunidad en Internet. Así, pueden desarrollarse, en una persona abúlica gracias a estos intercambios online, habilidades sociales como ser capaz de asumir riesgos y dar un paso adelante a pesar del peligro¹⁰. Ni que decir tiene que éstos conforman algunos basamentos de un líder social. Javier Echeverría en su clásico *Los señores del aire* cohesionaba esta idea en relación con el desarrollo de habilidades democráticas. "Redes tipo Internet pueden contribuir a potenciar los procesos democráticos en E2, facilitando el acceso a la información, potenciando la relación directa entre representantes y representado y fomentando modalidades de democracia directa"¹¹.

8 TURKLE, S (1995). *Life on the screen*, Simon&Schuster, Nueva York, p. 263. Las cursivas son nuestras.

9 "The computer offered her a product that looked "so clean and neat" that it was unquestionably right, a feeling of rightness she had never known at school, where she was always painfully aware of her deficiencies, ashamed of them, and, above all, afraid of being discovered. Tanya saw writing as telling Peter to write. She put the computer in the role of a child and she became the teacher and the parent" (TURKLE, S (2005). *The second self, Computers and human spirit*, MIT Press, Londres, pp. 119-120).

10 "I met a student who had a very bad time in his freshman year in college. His father was an alcoholic, and he was dealing with his own sense of his vulnerability to alcoholism. He coped by taking a job of great responsibility in a virtual community, a source of significant self esteem. When I met him the following summer, he was interested in going back to try things out in RL. In the best of cases, positive online experiences leave their mark on both the virtual and the real. And can change the way people see their possibilities; it can affect self esteem.

Q: So social skills acquired online are applicable in RL?

TURKLE: They can be. Much of what it takes to get along socially are things like having enough self-esteem to be willing to take risks, to have somebody not like you and yet be able to move on, to be able to take no for an answer, to not see things in black and white. An absence of these skills can make life on the Net seem attractive as a place of escape. But they can also be learned within virtual communities" (Cfr. "Interview with Sherry...", (2001). *Op. cit*).

11 ECHEVERRÍA, J (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Destino, Barcelona, p. 424. A pesar de este desarrollo de habilidades, no queda clara la permeabilidad entre el Tercer Entorno (el cibernético y los dos anteriores (inscritos en el mundo offline).

Una última idea que cuestiona el poder de los intercambios cibernéticos en la vida real procede del orientador filosófico canadiense Peter Raabe. Raabe ha ayudado a otros sujetos a reconstruir su vida por medio de dos recursos diferentes: sesiones en el mundo offline e intercambios de emails. De la comparación de ambos universos, concluye: "E-mail can be very useful in altering the time and space between two people, but it will never replace the pleasure and the fusion of energy that occurs when two people meet in real time and in real place"¹².

Si vinculamos esta afirmación con la crítica inicial de Mathias, se vuelve abrir el abismo pero, nuevamente, señalando que lo que impide la conexión no es el medio informático sino la insuficiencia de desarrollo de la tecnología¹³. Así, la implementación de plataformas que permitan intercambio visual, olfativo o táctil (y no sólo el trueque de palabras dentro de *emails*) sería suficiente para que romper el supuesto foso entre ambos o, cuanto menos para cuestionarlo.

Regresemos a la pregunta: ¿son los medios informáticos y las conexiones realizadas a través de la red suficientemente vinculantes para provocar transformaciones nodales en el sujeto o el medio dificulta e imposibilita estas mutaciones?, ¿existe un privilegio de los intercambios *offline* para provocar estos efectos?, ¿acaso todas las relaciones *offline* provocan tales mutaciones en el sujeto y en su capacidad política y ninguna de las online las catalizan?

Sea cual sea la respuesta, deberíamos preguntarnos sobre la fundamentación del privilegio ontológico de uno u otro medio. Sea cual sea, deberíamos entender el suelo metafísico¹⁴ sobre el que se producen transformaciones en el sujeto, pues sólo desde esa instancia se entenderá la contradicción entre las aseveraciones de Mathias y los ejemplos de Turkle.

Las instancias que desde la que se responde a si las comunidades de Internet pueden ejercer un influjo determinante en los individuos y en los grupos no pueden ser de tipo estadístico o episódico-observacional. No es legítimo atestiguar el señorío de estos universos explicativos puesto que, como vemos, los dictámenes no son concluyentes. Por el contrario, la contestación debería partir de un análisis de las condiciones que producen tales transformaciones en el sujeto dentro del mundo no virtual y de los obstáculos que impiden la actualización de estas condiciones en el mundo virtual. A tal fin, realizaremos un estudio del concepto "experiencia", que proponemos como base de la transformación esencial del sujeto y como sustento a partir del que germina la volición, el pensamiento y el sistema sentimental y de reacciones de la persona. Nuestra hipótesis postula que no es el medio el que determina transformaciones en el sujeto que lo conduzcan a acciones políticas o de otra índole sino el hecho de que la interacción se haya forjado desde los requisitos necesarios para erigirse como una auténtica experiencia. Obsta decir que defenderemos que esta circunstancia puede darse tanto dentro como fuera de la pantalla.

12 RAABE, PB (2002). *Issues in philosophical counselling*, Praeger, Westport, p. 42.

13 Tal como hemos señalado en uno de nuestros trabajos anteriores (Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J (2011). "Análisis de la eficacia de los intercambios de la Filosofía Aplicada a la Persona en Internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle", *Apuntes Filosóficos*, vol., 20, n°. 39, Universidad Central de Venezuela, pp. 19-41).

14 Digo bien, metafísico y no sólo psicológico porque la transformación a la que apelaremos por medio de la "experiencia" no sólo afecta a la mente de la persona sino a su ser, esto es, transforma sus ideas, sus afectos, su apertura fenomenológica, su volición y, por ende, el esquema y contenido de sus acciones.

EL TRAYECTO “CREENCIAS-EVIDENCIAS” COMO INSTRUMENTO DE TRABAJO. IDEAS Y CREENCIAS.

La web 1.0 se constituyó sobre la base de la información y de páginas estáticas. La interactividad era mínima, por lo que el esquema era análogo a un libro con funciones de hipertexto. La descripción que nos ofrece Mathias, Turkle o Raabe apela a modelos nacidos de esta versión de la red. Aunque era posible desarrollar conversaciones por email o por sistemas como los MUDS, no será hasta la llegada de la web 2.0 cuando las redes sociales y la imagen haga incursión determinante en la red. Anunciar las limitaciones de Internet equiparándola con las funcionalidades de la web 1.0 es una sobregeneralización indebida, aunque comprensible, puesto que éste es el único modelo que existe cuando Mathias o Turkle están redactando sus escritos. La información contiene la base para el desarrollo de ideas, pero con dificultad podrá transformar las creencias. A pesar del clásico *topoi* “las ideas mueven el mundo”, la dicotomía orteguiana entre ideas y creencias clarifica que sólo un tipo de ideas (las creencias) favorecen esta movilización personal y política. Así, será preciso agudizar el intelecto para comprender las limitaciones de la web 1.0, debido a su naturaleza informativo-ideal.

Según Ortega y Gasset, en la creencia, se está, mientras que la ocurrencia [idea] se tiene y se sostiene (sobre la creencia). La creencia es quien nos tiene, no constituye un contenido episódico más sino que es el continente mismo¹⁵. Por eso, sólo se muestra afinidad y se aceptan aquellas ideas coherentes con la creencia. Un cambio en nuestras ideas no implica una mutación nodal existencial crucial sino una modificación que no exige coherencia con nuestro comportamiento. El hecho de que un marxista descubra argumentaciones capitalistas sólidas no es razón suficiente para bascular su orientación vital. Resultados existenciales opuestos de operarían en nuestro sujeto en el caso de que el marxismo se le haga insostenible a causa de una crisis que ponga en jaque sus ideales (creencias) sobre esa forma política. La crisis es el síntoma de la necesidad de una nueva creencia que sostenga al sujeto. La pérdida de una idea no provoca cambio alguno en el sujeto, porque no es su sustento, el punto de partida desde el que actuar, desde el que sentir y ver la realidad. Ahora bien, la quiebra de una creencia implica la pérdida de uno mismo porque “no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma -son nuestro mundo y nuestro ser”¹⁶. En este instante, aparece la duda en la que también se está¹⁷. La duda supone el litigio entre dos creencias¹⁸ que impiden el seguimiento de ninguna de las dos.

María Zambrano, la discípula del madrileño, reconoce este momento de la crisis e indica

15 Cfr. ORTEGA Y GASSET, J (1994). “Ideas y creencias”, in: *Obras completas*, vol., 5. Alianza, Madrid, p. 383.

16 *Ibid.*, p.384.

17 *Ibid.*, p.392.

18 “Se duda porque se está en dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo la planta. El dos va bien claro en el du de la duda” (ORTEGA Y GASSET, J (1994). *Op. cit.* p. 394).

dos notas desde las que reencontrarse con una creencia que sostenga: la confianza y la esperanza¹⁹. Antes de sobrevolar ese punto es necesario dar un paso atrás que resuma las implicaciones de lo anterior. Un cambio en la creencia supone una transformación ontológica (en el ser) de la persona. La motivación y la movilización del sujeto se inician en su determinación ontológica. Por ende, una modificación ontológica supone tanto una mutación en el modo de relación con uno mismo como con los otros (dentro de las dimensiones interpersonales, intergrupales, sociales y políticas). Si utilizamos como instrumento de análisis los presupuestos metafísicos (antes que los estadísticos u observacionales) podríamos comprender cómo la mediación cibernética no es tan determinante en los cambios comportamentales del individuo. Previo al medio, existe un universo que es el que determina si un intercambio será arquimédico o no en relación a modificaciones esenciales en la persona. Si el intercambio incide no sólo en las ideas sino en las creencias, las acciones cibernéticas manifestarían escasa pujanza ontológica en la persona. Si incide en las creencias, se pondrían de manifiesto avances como los de Ava o Tanya gracias a sus intercambios con los MUD y con el ordenador o los de nuestro joven que se hace responsable.

De hecho, las ideas “no son ocurrencias [creencias] ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos”²⁰. Así, las ideas no siempre generan un cambio sustancial en la persona, como tampoco lo hace siempre la lógica o el análisis racional. Resulta elocuente, en este punto, estudiar cómo, en ciertas ocasiones, se ha deslizado una visión intelectualista (ideal) de la filosofía. Coherentemente con la teoría aquí expuesta, esa filosofía no redundaría en cambios sobre la existencia particular. Esta imagen se ha dado en diversos escritos de los que recogemos, como muestra, tres de ellos. Dentro de la novela, de Irvin Yalom *Quando Nietzsche chorou* uno de los protagonistas evidencia esta incommensurabilidad:

Muitas vezes, quando fico acordado de noite com medo de morrer, recito para mim a máxima de Lucrecio: “Onde a morte esta, eu não estou. Onde estou, a morte não está”. Eis uma verdade de uma racionalidade suprema e irrefutável. Porém, quando estou verdadeiramente assustado, *ela nunca funciona*, ela jamais acalma meus temores. Essa é a falha da filosofia. Ensinar filosofia e aplicá-la na vida são empreendimentos bastante diferentes²¹

Desde la teología, la disociación entre la idea de lo justo y la propia volición constituye uno de los temas clásicos de las cartas paulinas. El ejemplo más citado es el siguiente

19 Porque no hago el bien que quiero; mas el mal que no quiero, éste hago. 20 Y si hago lo que no quiero, ya no obro yo, sino el mal que mora en mí. 21 Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: Que el mal está en mí. 22 Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios: 23 Mas veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi espíritu, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros²²

19 Cfr. ZAMBRANO, M (2004). *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, Madrid, pp. 103-121.

20 ORTEGA Y GASSET, J (1994). *Op. cit.*, p. 384.

21 YALOM, I (2006). *Quando Nietzsche chorou*. Saida de Emergencia, Parede, p. 220. Las cursivas son del autor.

22 Rm 7:19-23.

Dentro de la docencia o de ciertas terapias, se actúa como si las ideas poseyeran la potencia movilizadora del sujeto, esto es, como si se tratasen de creencias. Así, sería suficiente la lectura de un libro, la atención durante una clase o la repetición de ciertos mantras para que estos condujeran, *eo ipso*, a una mutación de la esencia del sujeto. La falta de agudeza para realizar la distinción orteguiana conduce a la frustración de maestros y terapeutas. A pesar de ello, no resulta extraño que con un trabajo lógico también se alcancen resultados ontológicos. Esto sólo puede ser debido a una de estas dos razones: (1) la tarea reposa realmente sobre las creencias o (2) hay un trabajo posterior donde las nuevas ideas empiezan a poner en solfa las creencias previas. En ambos casos, se requiere la transformación de las ideas para conceder una auténtica mutación en el resto de dimensiones de la persona.

La incapacidad argumentada por Mathias y por Raabe para provocar cambios en el sujeto depende de una web 1.0 que trabaja sobre ideas e informaciones. Ahora bien, si la mutación de la creencia *hiere* nodalmente a la persona provocando una mutación en todas sus dimensiones, la pregunta no debería operarse en torno a si el medio telemático puede transformar a la persona sino a si ese medio está capacitado para integrar herramientas que provoque el cambio creencial. Para responder a tal cuestión, hay que buscar ese aparejo facilitador de la mudanza ontológica. Proponemos la *experiencia* como el citado útil. En suma, si es posible que Internet permita gestionar experiencias se harán factibles las mismas mutaciones ontológicas en la persona que acaecen en el mundo online. Antes hay que acercarse a sus determinantes.

EXPERIENCIA Y EVIDENCIA

Etimológicamente, experiencia procede de la raíz “per”, que se vincula con varios conceptos.

“Per se trata originariamente de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa”²³. En el imaginario griego de la *Odisea*, los viajes implicaban graves peligros (“per” también se conecta con “periculum”). El principal consistía en la pérdida de la vida o del ser que se posee antes de iniciar la travesía. Trasladado a nuestro contexto, la posesión de experiencia de la vida implica haberse arriesgado a poner en peligro dimensiones personales. De hecho, implica la pérdida de un ser propio a favor de otro. Así, quien ha padecido una experiencia importante en su vida acaba siendo una persona diferente. Esta circunstancia marca la experiencia como una vivencia particular de sentido conformadora de la propia existencia. No toda vivencia supone una pérdida o un cambio en el ser del sujeto sino sólo aquellos que, por la exigencia de salir de lo establecido, nos demanda la capacitación en nuevas habilidades, nuevos modos de ver la vida y la asunción de nuevas creencias. El viaje nos pone en contacto con lo diferente. El contacto con lo otro puede demandar actuaciones nuevas puesto que las respuestas (y creencias) antiguas no son suficientes para las nuevas peticiones de la vida²⁴. En este punto, la duda (la dualidad de las creencias) se hace patente.

23 ORTEGA Y GASSET, J (1994). *Obras completas*. Vol. VIII. Alianza, Madrid, p. 176.

24 Haciendo un traslado a un universo socio-histórico desde la teoría de Ramón Queralto, indicaríamos que la novedad de las circunstancias y la exigencia de las teorías previas obliga a entrar en una nueva era (Cfr. QUERALTÓ, R (2008). *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*, DOSS-CICTES, Sevilla-Madrid y QUERALTÓ, R (2003). *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Tecnos, Madrid.

Ortega también relaciona la raíz “per” con “portus”. La experiencia supone atravesar ciertas puertas que no podrán volver a ser recorridas en sentido inverso. Las experiencias facilitan un aprendizaje vital con incidencias determinantes en los abismos del ser del individuo. Ellas dotan de madurez a la persona, esto es, de una nueva luz que no podrá negar u oponerse a ella. Como los esclavos que se liberan se las cadenas de la caverna platónica y ven la luz, el sujeto que ha realizado una experiencia descubre evidencias que no podrá dejar de soslayar. Como en el caso de las creencias, la persona se identifica con/es esas evidencias; por ello, no puede dejar de gritar su rutilancia. El saber obtenido por las evidencia “no queda tras la barrera de la vida, sino que se enfrenta a ella y la enviste”²⁵. Aranguren, siguiendo a Ortega, repite la dicotomía de su predecesor bajo un nuevo esquema. Aunando ambos, nos encontramos con la dicotomía idea-saber intelectual/creencia-saber experiencial. “La experiencia de la vida es, pues, el saber adquirido, viviendo (...). No es el saber estudiado y aprendido, ni tampoco el ideado o construido. No es un saber intelectual, sino vital. Y, por otra parte, es saber personal, no tradicional, heredado o sapiencial”²⁶.

También Gómez Blesa contrapone las “palabras del saber de la experiencia” a las de un saber “razonado”²⁷. De hecho, será el “comercio efectivo con las cosas” el que crea el saber deudor de la experiencia; “no es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja”²⁸. María Zambrano prefiere a usar una metáfora bíblica para referirse a este conocimiento experiencial: demanda apurar el cáliz del dolor, pues la experiencia de la vida “se adquiere padeciendo el conflicto hasta apurarlo”²⁹.

El acceso al conocimiento experiencial procede por medio de evidencias, esto es, iluminaciones, más o menos fulgurantes, que descubren una nueva verdad o hacen destellar afirmaciones adormecidas previamente conocidas conceptualmente (aunque no vitalmente). En palabras de Zambrano:

Una luz que rasga: tinieblas, mutismo penetrando hasta lo que aparecía impenetrable: el corazón. Toda revelación por menuda que sea rasga el corazón de arriba abajo. Y lo quema cuando el amor predomina y no deja ver. Y entonces por ver arde, sin que esa luz de su propia llama le sirva para alcanzar a ver lo que pide³⁰

Análogamente a la experiencia y a la creencia, en el seno de la evidencia, la verdad de la mente y la de la vida se tocan³¹. De hecho, su contenido provoca modificaciones tanto en el compendio de informaciones de la persona como en sus emociones; así, puede señalarse: “La verdad de la

25 GÓMEZ BLESA, M (1995). “Introducción”, in: ZAMBRANO, M (1995). *Las palabras del regreso*. Amaru, Salamanca, p. 8.

26 ARANGUREN, J.L (1969): “La experiencia de la vida”, in: AA.VV (1969). *La experiencia de la vida*. Alianza, Madrid, p. 36.

27 *Ibid.*, p. 36. Según La España de Galdós, nos enfrentamos con un tipo de verdad particular: “Verdad esquiva que en ningún modo ha permitido ser pensada, ser reducida a concepto, ni apresada en ideas; ser despegada de sí misma, en suma; verdad que el intelecto humano, hasta ahora, no ha podido captar para dominar, que ha exigido perderse en ella – la entrega de nuestro ser – porque no es cosa que se sepa, verdad de la mente, sino íntegra verdad de la vida” (ZAMBRANO, M (2004). *La España de Galdós*. Biblioteca de Autores Andaluces, p. 108).

28 ZUBIRI, X (1940): “Sócrates y la sabiduría griega”, *Escorial*, nº. 2, p. 189.

29 ZAMBRANO, M (1986). *El sueño creador*. Turner, Madrid, p. 79. “Entiendo por experiencia el saber trágico —que Zeus había de aprender padeciendo—. Según Santo Tomás, la mística ¿no es el conocimiento experimental de Dios? Pues en eso estamos queramos o no queramos. Y una servidora añade siempre: <recibiéndolo> pasivamente, y padeciendo activamente. (ZAMBRANO, M (2002). *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Pretextos Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, p. 80).

30 ZAMBRANO, M (2004): *De la aurora*. Tabla Rasa, Madrid, p. 105.

31 *Ibid.*, p. 29.

32 *Ibidem*.

evidencia se impone y al imponerse produce seguridad, certidumbre”³². “La evidencia suele ser pobre, terriblemente pobre en contenido intelectual. Y sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamientos más ricos y complicados no fueron capaces de hacer”³³.

Volvamos atrás: la pregunta inaugurada por los autores con que iniciábamos este trabajo debería indagar en la posibilidad de que se gesten evidencias y experiencias en las Comunidades de Conocimiento y Acción o preguntarse por si la mediación computerizada las permite. Si las evidencias y las experiencias son tan factibles en el mundo online como en el offline y siendo éstas la base de la transformación ontológica de la persona, no habría duda alguna de que es, de facto, viable la acción política, interpersonal e intrapersonal a partir de la vivencia cibernética. Esclarecer esto apremia a realizar un último paso que esclarezca los requisitos básicos del saber de la experiencia.

REQUISITOS PARA ALCANZAR UN SABER EXPERIENCIAL

Con frecuencia, se apela a los años o a la edad como cláusula suficiente (y necesaria) para poseer una sabiduría destilada por décadas de experiencia. Sin embargo, no es extraño descubrir jóvenes que hacen brillar una medida en sus acciones, una prudencia en sus decisiones y una cadencia inteligente en sus palabras y juicios superiores a las de personas que rebasan su juventud con varias décadas. Julián Marías se hacía eco de esta realidad cuando trazaba los contornos experienciales del “campesino” añoso que ha *gastado* su vida en actividades reiteradas, merced a lo cual “nunca les ha pasado nada”³⁴. A la luz de lo visto hasta aquí, podemos intuir que ese “no pasar nada” no implica que no hayan realizado aprendizajes cognitivos o que no hayan transitado por *vivencias*. No obstante, esa vivencia no ha herido vitalmente sus existencias, perdiendo la oportunidad aleccionadora que la experiencia cataliza.

Para una matrona, el trabajo de ayudar a parir se puede convertir rutinario y con ello, la *experiencia* de sus primeros partos se transforma en vivencia con escaso alcance existencial. En medio de la rutina creada por la matrona, toda madre primeriza “experiencia” ese acto como un punto arquimédico a partir del que se construye su esencia. Igual que asistir a su primer parto de estudiante pudo convertirla en la matrona que es y le creó un estilo particular de trabajar, la rutina transforma las experiencias en vivencias. Tras asistir al nacimiento del propio hijo o a medida que la joven matrona realizaba sus prácticas no sólo aprendía técnicas sino que adquiría ciertas verdades y máximas intuitivas que se instalaban en localizaciones más o menos conscientes de su ser. *Filosofía y educación* nos regala una imagen oportuna sobre la entidad de las verdades capturadas partiendo de una imagen marinera: Quien aprende experiencialmente se asemeja a “un buzo que desciende al fondo de los mares para reaparecer, luego, con los brazos llenos de algo arrancado, quizás con fatigas sin cuento, y que lo da sin darse siquiera mucha cuenta de lo que le ha costado y de que lo está regalando”³⁵. La insensibilización por el abuso experiencial es semejante a la pérdida de sacralidad de la palabra; si bien, como indica Heidegger, “el abuso del lenguaje en mero palabreo, en los tópicos y frases huecas, nos priva de las referencias auténticas a las cosas”³⁶. En suma, nos priva de la auténtica realidad. Esto es lo que se infiere del tramado argumentativo de Mathias o de Raabe: la palabra escrita en la red privaría de la realidad con el consiguiente efecto desmultiplicador en la ontología de la persona. No obstante,

33 ZAMBRANO, M (1995). *La confesión: género literario*. Siruela, Madrid, p. 69.

34 MARIAS, J (1969). “Un escorzo de la experiencia de la vida”, in: AA.VV (1969). *Op. cit.* p. 116.

35 ZAMBRANO, M (2007). *Filosofía y educación*. Ágora, Málaga, p. 107.

36 HEIDEGGER, M (1992). *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, pp. 22-23.

como hemos señalado, la red es más que mero intercambio de datos e información.

Las experiencias implican, además de la edad, los siguientes requisitos: apertura o escucha humilde, retiro, paciencia, confianza en la llegada de la verdad y relación con otras personas o con eventos experimentados de modo significativo. Resumimos, por razones de espacio, cada uno de estos elementos³⁷.

Como acabamos de glosar, la edad aumenta las posibilidades de cruzar un mayor número de experiencias con la consecuente ampliación del campo de saber y de la madurez individual. Igual que consideramos difícil que un niño de diez años haya asistido en primera persona al mismo *número* de vivencias que un adulto de sesenta y cinco, no sería extraño conocer a personas de cuarenta años más experimentadas que sus propios padres dos décadas y media mayores que ellos. Un adulto que haya salido de su país y se haya enfrentado, con humildad y escucha activa, a más riesgos existenciales que su progenitor, quien, temeroso, se aposentó en la seguridad de lo dado dentro de las fronteras de su ciudad, probablemente, habrá desarrollado más sabiduría experiencial que su propio padre.

La apertura y la escucha humilde son condiciones existenciales básicas del aprendizaje. Como afirma Heidegger “saber es poder aprender”³⁸; para ello, serán precisas estas condiciones básicas del sujeto. Esta apertura supone la creación de un vacío o desatención por lo propio para dejarse llenar por lo ajeno. El concepto aparece, en el plano lingüístico-hermenéutico, en Paul Ricoeur (la hospitalidad lingüística) y, en el hermenéutico-ontológico de la obra de Gadamer³⁹. La traducción ontológico-experiencial de ambos permite profundas consecuencias que aquí no tenemos espacio para explicitar.

Tanto la soberbia de aquel que dice poseer un saber superior como la clausura ante los comentarios de los demás impiden cualquier tipo de evolución personal. El sabio se encuentra en una constante contemplación y evaluación de lo oído. Esto no implica que acepte todo aquello que entra en su campo de visión y de escucha sino que lo acepta para, en un posterior análisis, descubrir si es válido para ampliar su propio acervo limitado por su condición histórico-espacial⁴⁰. La lógica de la relación dictador-oprimido se corresponde con la educación bancaria freiriana⁴¹. Frente a la educación dialógica, el educador bancario no permite el desarrollo del alumno sino que lo convierte en una caricatura de sí mismo, en una copia fidedigna de las soflamas del dictador. Ni que decir tiene que esto no permite el cabal desarrollo personal y el aprendizaje no incide en el desarrollo de las potencialidades del sujeto sino en un fraude existencial. De este modo, no se fomenta el despliegue del ser sino que se debilita y hace del sujeto una caricatura de sí mismo⁴².

37 Una exposición detallada del saber de la experiencia y de su funcionamiento puede consultarse en los artículos: “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana” (BARRIENTOS-RASTROJO, J (2010). “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana”, *Revista Endoxa*, nº. 25, pp. 279-314) y (BARRIENTOS-RASTROJO, J (2011): “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión”, *Themata*, nº. 44, pp. 79-96).

38 HEIDEGGER, M (1992). *Op. cit.*, p. 29.

39 La educación es educarse señala cómo aprender un idioma es más que el acceso a la sintaxis y semántica de un contenido, pues el auténtico aprendizaje exige entrar en un nuevo mundo. Las traducciones literales de los textos no son tan correctas como aquellas que consiguen la captación del sentido de la lengua extranjera y la puesta en contacto con la materna (Cfr. GADAMER, HG (2000). *La educación es educarse*. Paidós, Barcelona).

40 Cfr. ARANGUREN, JL (1969). *Op. cit.*, p. 36.

41 Cfr. FREIRE, P (1987). *Pedagogia do oprimido*, Paz e terra, Río de Janeiro.

42 “Cada hombre no formado es la caricatura de sí mismo” (F. Schlegel citado en HERNÁNDEZ-PACHECO, J (1995). *La conciencia romántica*. Tecnos, Madrid, p. 222.

Existe un listado de filósofos que redactaron algunas de sus mejores obras durante un retiro físico e intelectual: La consolación de la filosofía de Boecio, que se elaboró en la cárcel antes de su ejecución, algunas ideas de *El príncipe* de Maquiavelo se gestaron en su exilio, obligado por los Médicis, en Casciano Val di Pesa⁴³, lo mismo podríamos decir de la *Política de Dios y gobierno de Cristo* en relación al enclaustramiento en la Torre de Juan Abad en el caso de Quevedo, únase el castillo francés de Montaigne donde se escribieron los *Ensayos*, el ambiente retirado que se espeja en el *Discurso del método* de Descartes con la clásica referencia a la estufa, el nacimiento de *Claros de bosque* en el bosque de Ginebra o la prolijidad de Heidegger en la Selva Negra. Recuérdese que la imagen del buzo de Zambrano repite esta necesidad de ir al fondo silencioso del mar para encontrar allí el tesoro de la verdad.

El retiro fomenta la tranquilidad y preserva de la inquietud y de la alteración impuesta por lo ajeno; sin embargo, no se identifica con la soledad ni aislamiento⁴⁴. Aun en la falta de contacto con otros sujetos, la persona litiga consigo misma, pone sus juicios en entredicho, se contradice para evaluarse y siente la dualidad de su espíritu. Esas luchas interiores le proporcionan oportunidades de crecimiento, de dilación y de duda para alcanzar nuevas síntesis que abarquen marcos de comprensión más amplios. Julián Marías subraya la necesidad del otro para acceder al aprendizaje: "sin asistir a la vida del otro, se lesionan las referencias desde las que aprender, puesto que la alteridad proporciona la materia que funciona como punto de partida de la reflexión"⁴⁵. El otro es la base para el cuestionamiento del propio ser y, previamente, para percibirme del yo. Sin la dilación de la "otredad", el individuo ni siquiera se percibe de sus presupuestos sino que vive con ellos. La incapacidad para mantener las propias creencias a la luz de la foraneidad del extranjero aviva el temblor de las alternativas existenciales. Toda la tradición levinasiana⁴⁶ o la buberiana⁴⁷ ponen de manifiesto este punto y concuerdan con el maríasiano "es precisamente la presencia de otras vidas que no son la mía la que decanta esa experiencia de la vida"⁴⁸. También, Eduard Spranger considera necesaria la implicación personal para que emerja la experiencia de la vida: "La experiencia de la vida no brota de los meros objetos del aprender, sino que su punto de aparición se halla precisamente en la conjunción del sujeto vivo con el mundo del no yo. El mundo de los objetos contiene, en este caso, tanto cosas y acaecimientos como otras personas"⁴⁹.

Esos retiros, propios de la experiencia, requieren *paciencia*, esto es, "pax" y "scientia" para permitir que nazca la evidencia. La evidencia se corresponde con un momento de iluminación que, aunque no exige el aislamiento, demanda una cierta quietud existencial. La quietud no es sinónimo de pasividad por parte de la persona; al contrario, existe una actividad, tal como narraba Zambrano en su metáfora del bosque. Para la malagueña, lograr una verdad evidencial implica ponerse en camino hacia el claro del bosque en medio de la espesura de los árboles. La percepción de la rutilancia de la luz del sol sólo se da cuando se alcanza el claro donde las copas no impiden su visión. Esa actividad demanda "scientia" en el sentido hobbesiano. Según el filósofo inglés, "Scientia potentia est". El poder consiste

43 Cfr. VIROLI, M (2004). *Nicolás Maquiavelo. La sonrisa de Maquiavelo*. Folio, Barcelona.

44 COMTE-SPNVILLE, A (2000). *El amor. La soledad*. Paidós, Barcelona, p. 29

45 AAVV (1969). *Op. cit.*, p. 119.

46 Cfr. LEVINAS, E (2007). *El humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México DF.

47 Cfr. BUBER, M (1995). *Yo y tú*. Caparrós, Madrid.

48 AAVV (1969). *La experiencia de la vida*. *Op. cit.*, p.134.

49 SPRANGER, E (1949). *La experiencia de la vida*. Realidad, Buenos Aires, p. 33.

en la prudencia para lograr el claro en medio de la espesura de la vegetación. La “scientia” trasciende el conocimiento conceptual. No es suficiente disponer del mapa de la región sino de las capacidades de armonización internas precisas para afrontar los envites de la existencia.

La prudencia de la “scientia” incluye el apremio de la *confianza y la fe* por conseguir éxito en la empresa. La ruptura de la fe implica abandonar el camino abierto a la verdad, negar que es posible seguir ese sendero y, por ende, cegarse y ensordecerse a esa posibilidad. Por tanto, se quiebra una de las premisas para entrar en contacto con el contenido de la experiencia aquí estudiada. Al otro lado de esta actitud, María Zambrano propone personajes que prefirieron hundirse en la confianza a la espera de que la luz de su sol apareciese. Tal es el caso de Nina (la protagonista de la novela *Misericordia* de Pérez Galdós)⁵⁰, Antígona (la heroína de Sófocles)⁵¹ o el espíritu del *Incipit vita nuova* desprendido en el anhelo del Virgilio de la *Divina Comedia*. La confianza es un elemento clave en la experiencia puesto que ésta no se mueve de forma lineal, esto es, las respuestas no se infieren directamente de argumentos como en la racionalidad lógica. Por el contrario, el camino por el que se decantan las verdades experienciales se acomodan a esquemas en espiral y pulsátiles, tal como las de la *Vita Nova* de Dante:

CONCLUSIÓN: LA IRRELEVANCIA DEL MEDIO PARA LA EXPERIENCIA

Sherry Turkle realiza una aproximación a su teoría de la que se pueden extraer inferencias psicológicas

Lo más sorprendente es que las interacciones en el mundo virtual pueden trasladarse al real. Tras jugar con avatares aleatorios, las personas a las que se habían asignado avatares atractivos mostraron mayor confianza en el mundo real. En un experimento se enseñó a los participantes una serie de fotos sacadas de un portal de Internet para encontrar pareja. Los voluntarios a los que se había asignado un avatar atractivo estaban más seguros de que personas atractivas estarían dispuestas a salir con ellos⁵³.

La consecuencia más evidente es aquella que señala que la puesta en contacto con marcos psicológicos específicos contagia a aquellos que han sido expuestos a la misma. Sin embargo, desde el plexo gadameriano, nos apercebimos que hay que dar un salto atrás para entender todas las implicaciones del asunto. No se trata de que la mente se acomode a un orbe específico sino que el ser personal se adentra en un horizonte determinado. Esta penetración muestra una teoría más prudente, puesto que el sujeto sin dejar de ser activo es, además, deudor, de pasivo de un horizonte específico. “La experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño”⁵⁴, añadiríamos, del que nadie es dueño completo, pero sí en parte.

Desde aquí, aseveramos la debilidad del sujeto para generar su propia experiencia, sin negarla. Esta debilidad se opera tanto dentro como fuera de la pantalla. He aquí que recuperamos

50 Cfr. ZAMBRANO, M (2004). *Op. cit.*, pp. 51-131.

51 Cfr. ZAMBRANO, M (1989). *Op. cit.*, pp. 201-265.

52 ZAMBRANO, M (1995). *Op. cit.*, p. 16.

53 *Ibid*, p. 271. El estudio está extraído del siguiente artículo: TEE, N ; BAYLENSON, J & DUCHENEAUT, N (2009): “The Proteus Effect: Implication of Transformed Digital Self-representation on Online and Offline Behaviour”, *Human communication research* n°. 36, pp. 285-312.

54 GADAMER, HG (2001). *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, p. 428.

nuestra pregunta, ¿acaso el medio online, o, más específicamente, las Comunidades de Acción y Conocimiento, no incorporan, actualmente, recursos y una formalidad específica para gestar experiencia? La respuesta es sí (Turkle), aunque no en todos los casos los intercambios online generen transformaciones en el sujeto (Raabe) que concluyan en actuaciones socio-políticas (Mathias).

Si repasamos las condiciones mínimas para que se produzca una experiencia, descubrimos que todas son inherentes al sujeto y al tipo de relación interindividual en la que entra y que gesta. El retiro asociativo, la quietud, la escucha, la apertura, la "scientia" y la "pax" no presentan limitaciones en el medio online. El contacto físico de una caricia no es óbice ni siquiera para el surgimiento de poderosas pasiones, tal como demuestran el creciente número de parejas que se conocen por Internet. Sin duda, la demanda de la caricia es un buen argumento para exigir trascender el contacto virtual (en las actuales condiciones de desarrollo) por el offline. Sin embargo, la pregunta que ocupa este trabajo no se refiere a esos pormenores sino al de, recordémoslo, las condiciones básicas para que se generen transformaciones esenciales en el individuo sobre la base la mediación cibernética.

Por tanto, la aludida crítica que disminuye la relación online respecto a la offline puede ser válida para diversos campos existenciales pero no para aquel que aquí discutimos. Por ello, no nos pronunciamos sobre este punto sino en torno a un tipo específico de intercambio, aquel que provoque un cambio nodal en la esencial personal. Aunque el amor conduce a ese cambio, esto no quiere decir que sea la única vivencia que lo induzca. En tanto en cuanto se cumplan otra serie de requisitos, parece ser que podrá constatarse un saber (el experiencial) transformador de los sujetos y los grupos. Es más, en la medida en que esas experiencias no contienen el riesgo de la dependencia de otro sujeto sino que son proclives a un compromiso con el progresivo desarrollo del individuo, se facilita a que el crecimiento y la transformación se mantengan en constante ascenso. En síntesis, mantener la indecencia filosófica de desnudarnos para comprendernos más, pues como señaló Ortega: "La filosofía no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismos desnudos, en las puras carnes -en lo que puramente son y soy- nada más"⁵⁵.

55 ORTEGA Y GASSET, J (1997). "El hombre y la gente", in: *Obras Completas*, volumen I. Alianza, Madrid, p. 145.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

La expansión de las creencias en las comunidades virtuales¹

The spreading of believes in the virtual communities.

Javier BUSTAMANTE DONAS

Universidad Complutense de Madrid, España.

Resumen

En este artículo analizamos el papel de las redes sociales en la expansión de las creencias, el crecimiento del fundamentalismo y la creación de procesos de diálogo interreligioso. Frente a la concepción liberal, el pensamiento comunitarista muestra cómo la identificación con aquellos que nos rodean, constituye nuestra identidad. La clave para poder entender dicho proceso está en las interconexiones sociales. El abordaje comunitarista y el estudio de la topología de redes nos permiten entender la importancia de las interconexiones sociales en la expansión de las creencias en las redes. El diálogo interreligioso es cada vez más importante para hacer frente a los conflictos internacionales y al desarrollo de movimientos de corte integrista.

Palabras clave: comunidades virtuales; computación en nube; diálogo interreligioso; Internet y religión; tecnología- aspectos sociales; comunitarismo; fundamentalismo.

Abstract

We analyze in this article the role social networks play in the spreading of beliefs, the rising of fundamentalism, and the processes of interreligious dialogue. Against a liberal approach, communitarianism reveals how our identity relies upon the identification with others around us. Social interconnection is the key to understand this process. Communitarian approach and network topology allow us to grasp the relevance of social interconnections in the spreading of beliefs through the networks. Interreligious dialogue is becoming increasingly important for dealing with international conflicts and fundamentalist movements.

Keywords: virtual communities; cloud computing; Internet and religion; Inter-religious dialogue; technology - social aspects; communitarianism; fundamentalism.

¹ Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación FFI2013-46908-R: Ciencia, tecnología y sociedad: Problemas políticos y éticos de la computación en nube como nuevo paradigma sociotécnico. También se encuadra en el Proyecto FFI2009-07709/FISO, Comunidades de conocimiento y Acción en el Ciberespacio. Ambos proyectos son financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

INTRODUCCIÓN: COMUNITARISMO Y REDES SOCIALES

El pensamiento liberal siempre ha hecho hincapié en la existencia de un sujeto racional, transparente y libre que toma sus decisiones, que es responsable de sus ideas y que escoge sus creencias de manera libre e individual. *Racional* en tanto que decide en función de las alternativas disponibles y del criterio de preferencia que le permita maximizar la utilidad esperada las consecuencias de dichas decisiones. *Transparente* en tanto que conoce las reglas del juego de los procesos de decisión, y es consciente de su estructura causal. Es decir, es consciente de las consecuencias de dichos procesos. *Libre* en tanto que dichos procesos de decisión tienen lugar de piel adentro, y dependen en último término de la propia responsabilidad del sujeto moral. En definitiva, el liberalismo hace del individuo la fuente y el destino de las creencias; es él quien ostenta en último término la responsabilidad por los actos derivados de las mismas. Como declaró Margaret Thatcher en una famosa frase, "la sociedad está compuesta por individuos". Con ello quiere decir que el individuo es la unidad esencial de la sociedad, y también la principal fuente de explicación sociológica.

También desde otro punto de vista liberal se defienden posiciones como la de John Rawls², quien considera que una sociedad justa debe partir de una posición neutral con respecto al concepto de bien. Ya que en una sociedad multicultural conviven diferentes ideas sobre cuál es el bien que la sociedad debe perseguir, Rawls se plantea que la justicia no se implanta como pensaba el idealismo platónico a partir de un conocimiento completo y objetivo del bien supremo, sino a partir de procedimientos justos que podrían obtener el consenso de la mayoría de la sociedad. En este sentido, la idea liberal de la neutralidad de las instituciones está basada en la clara separación entre la idea de justicia y las diferentes concepciones del bien. Una sociedad más justa no será que ya te persiga un bien mayor, si no aquella que sea conforme al principio de derecho que rija las condiciones de establecimiento de sus principios normativos.

Frente a esta concepción liberal, el estudio de las redes sociales nos acerca más a posiciones comunitaristas, según los cuales ni los individuos conciben sus ideas de forma aislada, ni toman sus decisiones de manera estrictamente personal y objetiva, ni tampoco pueden abstenerse de adoptar una idea del bien. Según la perspectiva de Michael Sandel, las personas no están en situación de tomar decisiones sin ningún tipo de compromiso normativo, es decir, sin tener en cuenta qué es bueno o malo para la comunidad de la cual forman parte. No son sujetos abstractos ni desencarnados, que puedan desvincularse de una idea compartida de lo que significa una buena vida. Por lo tanto, la idea de lo que es bueno, generada en la comunidad de la que uno forma parte, es consustancial al propio yo.³

El pensamiento comunitarista muestra cómo la identificación con aquellos que nos rodean -- y con aquello que consideran justo, piadoso o conveniente --, constituye precisamente nuestra identidad. Como veremos más adelante, Fowler da un paso más al postular que la clave para poder entender cómo se crea ese sentimiento comunitario está en las interconexiones sociales. Desde un punto de vista hegeliano, Charles Taylor destaca el vínculo normativo entre individuo y sociedad. Frente al individualismo liberal, tan reduccionista como apartado de la realidad, contrapone la consciencia que se nutre del vínculo con los demás miembros de la sociedad. En consecuencia, desde este punto de vista se llega las mismas conclusiones que Fowler. No tomamos nuestras decisiones como agentes

2 RAWLS, J (2009). *A theory of justice*. Harvard University Press.

3 PETRUCCIANI, S (2008). *Principios de filosofía política*. Amorrotu, pp. 223-224.

puramente libres, racionales y transparentes. Muy al contrario, somos lo que somos por lo que son aquellos que nos rodean.

El pensamiento africano llega también a las mismas conclusiones desde la natural sabiduría que le caracteriza. El término *ubuntu*, que da nombre a una de las más famosas distribuciones de sistema operativo Linux, expresa esa identidad comunitaria: "soy lo que soy por lo que son aquellos que me rodean". Un tercer autor comunitarista, A. MacIntyre, destaca que cualquier creencia, cualquier juicio normativo, se sitúa y se formula dentro de una tradición. Por tanto, tiene sus emisores y sus destinatarios, y cobra sentido dentro de este círculo de significación. Si no entendemos ese principio, difícilmente podríamos analizar procesos de radicalización o estructuras sociales de corte fundamentalista. Cuando se comprueba la velocidad con las que algunas personas asimilan ideas que justifican la violencia extrema, tenemos que preguntarnos qué concepción del bien está flotando en ese imaginario colectivo. Sin examinar las interconexiones y los mecanismos de contagio de las ideas no será posible explicar la rapidez y el mecanismo viral de extensión de los fundamentalismos.

REDES SOCIALES Y FUNDAMENTALISMO

La relación entre las redes sociales y el fundamentalismo tiene una profunda relación con el argumento que Richard Dawkins presenta en su artículo titulado "los misiles desviados en la religión"⁴. Dawkins se plantea cómo se pueden difundir creencias que van en contra de elementales principios humanos, como es el del bienestar y la supervivencia personales. El ejemplo de los misiles es muy significativo para él. Los misiles convencionales tenían sistemas de guiado que no les permitían reaccionar frente a situaciones imprevistas. Por ejemplo, podían tener un mapa con los blancos que debían destruir, pero un nuevo edificio construido en la ruta sería para ellos un obstaculizando insalvable. Dawkins destaca que durante años se buscaron formas exóticas de guiar de manera inteligente estos misiles. Por ejemplo, utilizando palomas adiestradas mediante condicionamiento operante. Las palomas tendrían que mantener en el centro de la pantalla un blanco designado, y modificarían la trayectoria del misil picoteando las teclas que permitirían que dicho blanco estuviera siempre centrado. A pesar de que este sistema era técnicamente factible, faltaba otro factor: los misiles son fácilmente detectables por un sistema de defensa como el norteamericano, y difícilmente conseguían atravesar las defensas aéreas sin ser interceptados.

Sería mucho más efectivo poder utilizar un aparato que tuviera la misma funcionalidad que un misil, pero que no fuera detectado hasta que fuera demasiado tarde. Por ejemplo, un avión de pasajeros de una línea aérea civil. Ahora el problema sería cómo convencer a una persona para que dirigiera de forma suicida dicho avión hasta impactar con el blanco. A diferencia de las palomas, que podrían picotear sin descanso hasta el impacto final, una persona podría anticipar que el éxito de su misión acarrearía su propia desaparición... y cambiar de idea por el camino. Dawkins desarrolla en este punto una definición implícita pero bastante acertada de lo que podemos entender por *fundamentalismo en las redes*. Podríamos llamar *fundamentalismo* a aquella creencia que, una vez difundida y asimilada, permite que a un ser humano le importe poco su vida o la de los demás.

4 DAWKINS, R (2001). "Los misiles desviados de la religión". *The Guardian*, 15, 20.

Debemos preguntarnos pues por los mecanismos que permiten la transmisión de unas creencias que puedan persuadir a una persona de que no morirá como consecuencia del atentado terrorista suicida. Desde luego, no resulta fácil encontrar personas que se acerquen a la muerte con sangre fría (necesaria para llevar a cabo su siniestra misión con precisión técnica) y entusiasmo (necesario para no dudar sobre la marcha. El primer elemento sería la desvalorización de la vida terrenal. Si existe una verdadera vida en el más allá, la vida terrenal no es más que un valle de lágrimas o una fase temporal. Si se pierde la vida por un acto heroico y piadoso, después de la muerte se vuelve a otra vida más plena, aderezada con placeres prohibidos en esta, o marcada por la contemplación eterna del Creador. Realmente el factor crucial no es la desvalorización de la vida de los demás, sino la desvalorización de la propia vida. Si la vida de uno fuera un valor tangible y sólido, una conducta racional no se orientaría a ponerla en riesgo con facilidad. Si fuéramos más reticentes a perderla, el mundo sería un lugar más seguro. Por el contrario, la asimilación de la creencia según la cual el martirio es la puerta de entrada a otra vida más real hace del mundo un lugar mucho más peligroso.

El análisis social que se hace frecuentemente, relacionando las conductas fanáticas con la locura y la cobardía, está profundamente desencaminado. El problema no está en la mente de los que reciben este tipo de indoctrinación, sino en el propio mecanismo de transmisión de las ciencias en el contexto de las redes sociales. Históricamente, estas redes sociales han tenido un carácter presencial, y su alcance estaba limitado por el territorio compartido. Por ello, la difusión de las doctrinas religiosas mostraba una velocidad y un alcance limitados por el propio entorno físico. Sin embargo, la inmediatez, la reproducibilidad de los contenidos que almacenan en la nube y el extraordinario alcance de las redes virtuales, han hecho saltar por los aires las tradicionales limitaciones de tiempo y espacio.

Dawkins afirma que un cerebro suicida obsesionado por la idea de la vida eterna es un arma de destrucción masiva, de coste reducido pero con un poder comparable al de un misil inteligente, y su sistema de guiado es más eficiente que cualquier dispositivo electrónico. Sin embargo, seguramente el arma más poderosa no es un ejército de suicidas que tienen poco de dementes o de cobardes, y que están motivadas por un coraje que proviene de su propia fe. La verdadera arma de destrucción masiva viene del mecanismo de transmisión y compartición de creencias fundamentalistas, que inundan también el mundo de las redes sociales virtuales. Por tanto, estas creencias son, afirma Dawkins, como pistolas cargadas. No nos debemos sorprender de que sean letales cuando se utilizan. En este sentido, la aportación de Fowler nos permite tener una visión global más aproximada: las creencias propias crecen y se transforman en función de las creencias de las personas situadas hasta tres grados de separación en las redes virtuales. No debemos preocuparnos tanto de las creencias de uno mismo, si no de las de aquellos que nos rodean... no solo en el mundo físico, sino también en el ciberespacio.

LA EXPANSIÓN DE LAS CREENCIAS EN LAS REDES

Los estudios de Fowler muestran claramente que las influencias sociales se extienden mucho más allá el rango de las personas que conocemos directamente. Las ideas políticas, las creencias religiosas, las aficiones deportivas de los amigos de nuestros amigos, también tienen un impacto en nosotros. Cuando un amigo de un amigo de un amigo en las redes virtuales se adhiere a un grupo político o religioso, también aumentan las probabilidades de que nosotros lo hagamos en un futuro próximo. Fowler demostró este teorema con elementos de la vida cotidiana tan curiosos como ganar peso o dejar de fumar. Si hasta tres grados de separación otras personas de la red social virtual se ponen más gordos o abandonan el tabaco, es más fácil que nosotros hagamos lo mismo, a pesar de que

no conozcamos a esas personas situadas a tres grados de separación⁵. Si extrapolamos este hecho al diálogo interreligioso, este efecto viral puedes tener una importancia definitiva a la hora de evaluar el poder de las redes sociales. Si queremos entender cómo piensa una persona y cómo evolucionan sus creencias, debemos entender mejor su contexto social, sus lazos sociales, y la evolución ideológica de las personas que componen su entorno. Como veremos más adelante, no basta entender los impactos concretos que tiene Internet sobre el diálogo interreligioso, sino que es necesario entender las redes sociales a partir de sus estructuras y sus funciones.

Las metáforas orgánicas nos sirven para poder entender cómo funciona este mecanismo. En primer lugar, la teoría de *estructuras en disipación* de Ilya Prigogine⁶, según la cual podemos entender un grupo social como un organismo que a medida que aumenta su complejidad va necesitando una mayor cantidad de información para mantener la cohesión de sus partes. La información va sustituyendo la energía que el propio organismo necesita extraer de su entorno para sobrevivir. Cuanto mayor es la complejidad, menos energía es necesaria, pero el intercambio de información se hace vital para la supervivencia del organismo. Los cambios que se verifican en dicho organismo pueden ser de dos tipos. Los cambios son más sencillos son cambios de equilibrio, y tiene lugar cuando el organismo se adapta a las nuevas condiciones ambientales. Un segundo tipo de cambio, más radical, tiene lugar cuando uno de los subsistemas internos del organismo experimenta una alteración que no puede ser absorbida por el resto de subsistemas, dando lugar a un cambio estructural dentro del organismo. En este caso en la alteración es mucho más profunda, ya que el organismo sufre un cambio cualitativo o estructural, que se manifiesta como un salto evolutivo.

En el caso de las redes sociales, este salto será una transformación de cantidad en cualidad. Según la *ley de Metcalf* la utilidad del contenido de una red aumenta con el cuadrado del número de usuarios. Cuando se alcanza una masa crítica, el contenido de la red multiplica exponencialmente su utilidad. Lo mismo ocurre cuando aplicamos la *ley de rendimientos crecientes de adopción* de Brian Arthur⁷, según la cual el hecho de que muchas personas adopten una misma tecnología le concede a dicha herramienta un valor creciente. Por otro lado, en las redes sociales se produce claramente esta disminución de energía en favor de un aumento de la información. Para reunirse físicamente, hace falta la energía necesaria para transportar a todas las personas participantes al punto de encuentro. Sin embargo, cuando hablamos de *ciber-encuentros*, no necesitamos gastar dicha energía, ya que es la información lo que se desplaza, y no las personas. Los elementos de cohesión social que permiten la supervivencia de la red entendida como un organismo vivo tienen que ver más con los protocolos que garantizan un fluido intercambio de información entre sus nodos, y menos con las necesidades energéticas derivadas de la relación física o geográfica de los miembros de la red. Por esta razón, podemos concebir la estrategia de supervivencia de la redes sociales virtuales como una estrategia evolutiva de adaptación por un lado al medio ambiente y a los retos que este plantea, y por otro a las necesidades y desafíos que supone el cambio de escala producido por el crecimiento de la red tanto en complejidad como en número de nodos.

5 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2009). *Connected: The surprising power of our social networks and how they shape our lives*. Little, Brown.

6 NICOLIS, G & PRIGOGINE, I (1977). *Self-organization in nonequilibrium systems* (Vol. 191977). Wiley, New York.

7 ARTHUR, WB (1989). "Competing technologies, increasing returns, and lock-in by historical events". *The economic journal*, pp. 116-131.

El segundo modelo alternativo para entender el funcionamiento de las redes sociales virtuales proviene de James Fowler⁸. Concibe las redes como una especie de superorganismos humanos. Un superorganismo que tiene su propia estructura y función, y en él se verifican fenómenos de escala social que no pueden explicarse a partir de una escala individual. Si nos vemos como partes de este superorganismo, podemos entender la manera en que surgen, evolucionan y se difunden las creencias de una forma diferente. Como hemos visto anteriormente, el hecho de que nuestras creencias dependan de personas que no conocemos resulta inquietante por la pérdida de control sobre nuestra vida personal que ello supone. En embargo, nos da también el poder de influir sobre otras personas con las que compartimos los elementos comunes que caracterizan dicha red social más allá de nuestro círculo de amistades presenciales. La interconexión se convierte en el nuevo factor clave para poder entender las dinámicas de estas colectividades. Estamos hablando de comportamientos que tienen que ver con actitudes éticas y religiosas. Es decir, elementos nuestra vida cotidiana que son trascendentes para nosotros. La interconexión se convierte así no ya en lo que debe ser explicado, sino en el propio factor explicativo de la red. De la misma manera en que Herbert Simon entendía el cerebro como una "sociedad de la mente"⁹, en la cual la inteligencia es una propiedad emergente que permite que la red neuronal haga cosas que una sola neurona nunca podría, también la evolución de las conexiones dentro de una red social produce fenómenos que no pueden ser explicados desde el plano del individuo.

La interconexión no es sólo un proceso natural dentro de la vida social, sino que se convierte en las redes virtuales en una poderosa fuerza explicativa de sus dinámicas internas. Según Fowler, el debate sobre la relación entre individuo y colectividad se ha polarizado históricamente en dos alternativas opuestas. Aquellos que defienden que los individuos tienen control y responsabilidad sobre aquello que piensan, y aquellos que defienden que es la estructura en la que el individuo se inserta la que tiene el poder real sobre los individuos. Fowler quiere introducir una tercera alternativa, que consiste en poner el énfasis sobre las conexiones que se establecen entre personas, de manera que se relacionan los estudios basados en el individuo con los estudios de dinámicas de grupo. La dimensión colectiva y la dimensión individual dejan de ser puntos de vista opuestos cuando se enlazan a través del papel que juega la interconexión entre individuos. Si queremos saber quiénes somos, debemos saber cómo estamos conectados¹⁰.

En relación al fundamentalismo islámico, podemos destacar que habitualmente el 80% de las personas que sufrían un proceso de radicalización se situaban en las cercanías de mezquitas y escuelas islámicas. Por tanto, las fuerzas de seguridad del Estado y los servicios de inteligencia prestaban una particular vigilancia a estos entornos. Sin embargo, con la aparición de las redes sociales la proporción se invierte: solamente un 20 por ciento de los radicalizados comparten espacio físico con mezquitas y escuelas islámicas, mientras que el 80 por ciento restante se recluta a través de Internet y las redes sociales. Resulta curioso observar que la utilización de los medios virtuales de captación de adeptos ha incrementado la velocidad de los procesos de radicalización. Actualmente se considera que pasan como media dos meses desde el momento en que una persona se une a las redes sociales fundamentalistas hasta que puede considerarse radicalizada. Es decir, dispuesta a realizar un atentado suicida o a obedecer ciegamente las órdenes de un superior jerárquico o de una autoridad religiosa.

8 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2009). *Op. cit.*

9 MINSKY, M (1988). *Society of mind*. Simon and Schuster.

10 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2009). *Op. cit.*, p. 6 y ss.

Según Gary R. Bunt, tiene actualmente una extraordinaria presencia en el mundo árabe. Después de la cadena de televisión al-Jazeera, es la mayor fuente de difusión de información global sobre el mundo islámico. Toda una nueva generación de imames que predicán a través de Internet está creando una cultura emergente con profundas consecuencias en la conciencia islámica. Además de las webs dedicadas a la captación de adeptos fundamentalistas, también existen otras muchas en las que confían millones de fieles para obtener informaciones y fatwas. Después del **11 de septiembre**, el proceso de desarrollo de esta nueva cultura mediática se ha acelerado drásticamente. Bunt señala la aparición de la llamada *Jihad electrónica (e-Jihad)*. A partir de las diferentes tradiciones islámicas, esta nueva Jihad cobra diferentes definiciones, y engloba actividades de ciberactivismo, tales como el sabotaje de sistemas informáticos, la coordinación de protestas pacíficas, la organización intifadas y acciones de naturaleza militar.¹¹

CONTAGIO IDEOLÓGICO E IMITACIÓN EN LA RED

Las redes sociales se caracterizan por ser grupos de personas que mantienen entre ellas una interconexión mucho más intensa que con otras personas o grupos de su entorno. No es obligatorio que compartan características comunes, sino que mantengan conexiones estructurales entre sí. Estas conexiones pueden ser simples o complejas, efímeras o duraderas, casuales o constantes. Otra característica esencial es cómo se produce el contagio dentro de la red. Es decir, cómo se disemina información o como se transmiten las creencias de una persona a otra. Si el entramado de interconexiones conforma la estructura de la red, el contagio o diseminación es su función. La gran variedad de estructuras de red que podemos observar se debe a la aplicación de tres parámetros. En primer lugar, cuántas personas están conectadas en dicha red. En segundo lugar, cuál es la intensidad de las interacciones dentro de la red. Y en tercer lugar, qué posición ocupamos dentro de la red: si somos el centro de la misma o nos situamos en una posición más discreta y periférica.

A partir de estas características podemos encontrar otras fuentes de influencia dentro de la red: no es lo mismo tener muy pocos amigos que muchos, o que dichos amigos estén conectados entre sí o no dentro de la red. Dada la tendencia humana o a la imitación, incluso por el ya conocido aspecto de las *neuronas espejo*, cada una de las interacciones supone una oportunidad para influenciar y para ser influenciado. Fowler demuestra que este esquema de imitación se da más allá de los amigos; se extiende hasta los amigos de los amigos de los amigos, a pesar de que no les conozcamos personalmente. Por tanto, si queremos conocer cómo van a evolucionar nuestras opiniones políticas o nuestras creencias religiosas, será conveniente observar las de aquellos situados en este tercer grado de separación. Es la llamada *regla del tercer grado de influencia*. Curiosamente, la influencia sobre los demás se hace mucho más débil cuando se supera este límite del tercer grado. No bastará analizar cómo interactuamos con este entorno en un punto específico, sino que será necesario trazar el recorrido de contactos a lo largo de una línea temporal. Resulta curioso comprobar que no todas las funciones de una red social son percibidas por las personas que las integran. No siempre van a ser conscientes de la manera en que sus ideas y creencias evolucionan, o del grado de radicalización que van alcanzando.

Varios ejemplos nos permiten ver este fenómeno más claramente: en un embotellamiento de tráfico, ningún conductor tiene una visión privilegiada de lo que está ocurriendo. Hace falta situarse fuera

11 BUNT, GR (2003). *Islam in the digital age: E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. London, Pluto Press.

del atasco para poder percibirlo en su conjunto. Lo mismo ocurre con Las situaciones de emergencia en un estadio deportivo en las que una masa de personas se dirige de forma descontrolada las salidas provocando situaciones de altísimo riesgo. Tanto en un caso como en el otro, hace falta aplicar modelos estocásticos para poder entender cómo se comportan los individuos en estas circunstancias. En el reino animal también tenemos ejemplos parecidos: El vuelo de las aves migratorias no obedece a ningún centro de control, ningún individuo controla a los demás, sino que existe una especie de inteligencia distribuida en el grupo que permite una organización de vuelo tan sofisticada en términos de eficacia y de eficiencia energética.

Un famoso experimento de Stanley Milgram llevado a cabo en la ciudad Nueva York en 1968 demuestra el poder del comportamiento imitativo. Contrató a quince asistentes, a los que hacía dirigir su mirada fijamente a una ventana del sexto piso de un edificio durante exactamente un minuto, mientras que la gente pasaba por la calle. Comprobó que cuando sólo había un asistente mirando, sólo un 4% de los viandantes se paraba también a mirar. Cuando eran cinco los asistentes que componían esta *flash mob*, su conducta era imitada por el 40% de las personas. Cuando el número de asistentes se incrementaba por encima de cinco, ya no era significativo el aumento del porcentaje de viandantes que se detenían también a observar. Para los efectos de este experimento, cinco personas ya eran suficientes para desencadenar un alto porcentaje de conducta imitativa. Milgram también comprobó en los años sesenta que para que una carta llegara a un destinatario final desconocido, pasaba indefectiblemente por un reducido número de manos. En un “mundo pequeño”, todos los individuos estarían situados a pocos grados de separación. En las redes sociales virtuales se experimenta de forma continua esta percepción de “mundo pequeño”, ya que se requieren pocos saltos para encontrar, enlace tras enlace, una comunidad cuyos miembros estén unidos por un lazo de unión relevante para nosotros. El llamado *modelo de los mundos pequeños* de Milgram parte así de la pregunta por los grados de separación de los nodos dentro de una red. O, lo que es lo mismo, cuántas personas son necesarias como intermediarias dentro una comunidad dada para llegar a las más alejadas de nosotros.

Otro modelo alternativo, como es el de las redes aleatorias, creado por Paul Erdős y Alfred Rényi (1959, 1960), destacan el carácter aleatorio del crecimiento de las redes de amigos. El ejemplo paradigmático es el de una fiesta. Basta con que exista un enlace del anfitrión con cada uno de los invitados o de un invitado con otro para que al final de la misma todos estén conectados entre sí. Cuantos más enlaces se agreguen, mayor será la probabilidad de aparición de grupos de amigos más conectados, y dicho proceso de agregación sería aleatorio, ya que cada nodo de una red tendría la misma probabilidad de recibir nuevos enlaces. La red crecería así de forma casi aleatoria. Sin embargo, el trabajo de Mark Granovetter (1973) demuestra que la extensión de las ideas y las creencias en las redes sociales no son un fenómeno aleatorio. Descubrió que los lazos débiles en una red son más importantes que los lazos fuertes a la hora de explicar la dinámica de redes. Los lazos fuertes se establecen con personas con un alto grado de afinidad, muy próximas a nuestro entorno. Forman círculos concéntricos con un alto grado de comunicación y estabilidad. Por otro lado, los lazos débiles nos ponen en contacto con personas que tienen una adscripción fuerte con otras personas. Por tanto, si no hubiera personas unidas por lazos débiles, disminuiría la probabilidad de conectar con nuevos amigos, formando tríadas. Si dos desconocidos entre sí tienen un lazo débil con una persona que ambos conocen, las probabilidades de aproximación y conocimiento mutuo son mucho mayores que si no existiera tal vínculo. Eso hace que la dinámica de construcción, mantenimiento y propagación de una red social no obedezca solo a patrones aleatorios.

LOS LÍMITES DE LA INTERCONEXIÓN: LA RED SOCIAL COMO PROCOMÚN

Las razones por las cuales la influencia en la evolución de las creencias decae a partir del tercer grado de separación no están aún totalmente estudiadas, aunque se pueden citar tres hipótesis factibles. En primer lugar, existe una regla de degeneración de la información que es consecuencia de la propia naturaleza de la misma. Según la teoría de la información de Shannon, cada vez que se retransmite un mensaje se verifica una pérdida de calidad del mismo. Es el mismo proceso que se produce con el eco o cuando tiramos una piedra al agua: las ondas van perdiendo fuerza hasta desaparecer definitivamente. En segundo lugar, la propia naturaleza orgánica de las redes hace que los lazos no sean permanentes. Los amigos van y vienen, las relaciones se rompen y se crean otras nuevas. Cuantos más eslabones componen una cadena, más fácil es que la cadena se rompa. Más allá de tercer grado de separación, los lazos son más vulnerables a cualquier inestabilidad en la red. En tercer lugar, tenemos una explicación de corte antropológico. Los seres humanos hemos evolucionado a partir de pequeñas comunidades, con pocos grados de separación y lazos fuertes entre sus miembros. Actividades como la caza primitiva requerían el desarrollo de patrones de comportamiento colectivo que hacían necesaria la coordinación entre varios individuos. La aparición del lenguaje humano permitió la articulación de grupos sociales más extensos para enfrentarse aventuras más arriesgadas, como las grandes migraciones y la exploración de nuevos territorios. Más allá de un tercer grado de separación, esta coordinación es mucho más compleja e inestable, y no constituye una estrategia privilegiada de supervivencia. Si concebimos una red social como un *bien común* (*commons*), podemos entender mejor la función que los lazos de interconexión juegan dentro del grupo.

La gestión de los bienes comunes obedece a unas reglas particulares. Si no existen fuertes elementos de cohesión social, un bien común puede acabar sometido a la paradoja que Garrett Harding¹² definió como “la tragedia de los bienes comunes” (“*the tragedy of the commons*”). Esta paradoja afirma que la suma de los beneficios individuales acaba provocando el perjuicio de la colectividad. Consideremos el caso de una comunidad ganadera en la que cada familia tiene un número determinado de reses y acceso a unos bienes comunes, que son el agua y los pastos. A medida que la comunidad va haciéndose más rica, cada familia aumenta el número de reses que posee. Sobrepasado cierto límite de cabezas de ganado, el agua y los pastos se agotan. Como consecuencia, la comunidad acaba cayendo en la miseria al no poder alimentar a su ganado. Según Harding este ejemplo demuestra que el egoísmo humano impide una adecuada gestión pública de bienes estratégicos, que la única posibilidad razonable es la privatización de los mismos. Sin embargo, la Premio Nobel de economía Elinor Ostrom¹³ demostró que dicha gestión colectiva es posible, siempre que existan lazos fuertes dentro de la comunidad que permitan el establecimiento de estrategias que favorezcan el bien común limitando el papel de las actuaciones egoístas de cada uno de los individuos.

Dado que los lazos se debilitan con cada grado adicional de separación, el sentido de lo colectivo se diluye cuando la comunidad es demasiado amplia. Resulta interesante destacar también que este mismo mecanismo tiene una poderosa influencia a la hora de explicar el nivel de corrupción dentro de un sistema político. Cuando los representantes no tienen un contacto directo con sus representados, resulta más fácil y tentador malversar los dineros públicos. Para los ciudadanos, la

12 HARDIN, G (1968). “the tragedy of the commons”. *Science*, 162 (3859), pp. 1243-1248.

13 OSTROM, E (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge University Press.

percepción de la utilidad de los impuestos que pagan también tiende a difuminarse, por lo que es más fácil motivarse para cometer un delito fiscal. Cuando representantes y representados mantienen menos grados de separación entre sí, los políticos tienden a gestionar mejor las finanzas públicas, y los ciudadanos encuentran menos razones para sus posturas insolidarias.

Desde otro punto de vista las redes sociales son también bienes comunes.¹⁴ Si bien es cierto que elegimos a qué redes pertenecemos y con quien nos relacionamos, pero es un proceso indefinido en el tiempo y complejo por el número de personas que toman dichas decisiones. A medida que las redes crecen, se convierten en recursos que no conocemos ni controlamos en su totalidad, pero de los que nos beneficiamos colectivamente. Por causa de la topología de la redes, ninguno puede desde su propia perspectiva tener una visión completa de la red; desde la posición de cada uno, es muy difícil poder definir el mundo en el que uno vive.

En definitiva, si queremos entender cómo funcionan los grupos sociales, debemos entender también como funcionan los lazos de interconexión entre individuos que los componen. No sirve interpretar la sociedad como un simple sumatorio de individuos, ni tampoco explicar su funcionamiento a partir de las relaciones jerarquizadas entre estructuras institucionales e individuos. Justamente en este tercer nivel de explicación encontramos las claves que explican la evolución de las creencias y las ideas religiosas en las redes sociales, y que permiten aumentar las posibilidades de diálogo interreligioso en pro de una disminución del fundamentalismo doctrinal y de la radicalización política.

Quizá sea esta última la razón que más peso tenga, ya que está basada en criterios neuroéticos. Nuestro cerebro tiene, como todo cerebro de primate, una capacidad de relación tribal limitada. Es el llamado número de Dunbar, que hace referencia al número de personas con las que nos podemos relacionar a la vez mediante lazos fuertes. Dunbar estudió esta misma cuestión en primates, y llegó a la conclusión de que este número está en relación a la complejidad y el tamaño del cerebro. Para los seres humanos, dicho número se sitúa en 150 personas. Históricamente, es el número en el que se dividían las unidades militares básicas, desde las falanges atenienses hasta los Tercios de Flandes. También era el número de pobladores de las aldeas de la Edad Media, hasta la aparición de las grandes urbes propias de la revolución burguesa e industrial. Si pensamos en los contactos se multiplican a cada grado de separación en forma de árbol, veremos que con tercer grado de separación alcanzamos fácilmente esta cifra.

Las conclusiones de Fowler son reveladoras. Las redes sociales componen un sistema nervioso de ámbito global que nos permite interactuar con prácticamente cualquier persona del planeta. Cuanto más interconectados estamos, la información circula con mayor eficiencia, las ideas se diseminan a mayor velocidad, y podemos colaborar a mayor escala y facilidad. Cada vez más aspectos de nuestra vida cotidiana se convierten en áreas de cooperación. Como especie, comenzamos actuar como si fuéramos un superorganismo que tiene un propósito común. La habilidad de las redes para crear y alimentar proyectos colectivos no hace sino aumentar día a día. Todo lo que ahora se extiende de persona a persona lo hará una vez más rápidamente, desarrollando nuevas propiedades emergentes a medida que se incrementa la escala de interacción.

Para bien o para mal, las redes sociales nos permiten cooperar en escala previamente desconocida. Creencias e ideas generadas en lugares lejanos acaban conformando nuestro imaginario

14 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2009). *Op. cit.*, p. 185 y ss.

colectivo. Actitudes, anhelos y deseos de personas que desconocemos van moldeando nuestra visión del mundo. Las organizaciones fundamentalistas se ven frecuentemente a sí mismas como una hidra de muchas cabezas. Aunque cortes una de ellas, otra rápidamente crecerá ocupando su lugar. En este sentido, no andan descaminadas. Folder nos muestra que al enfocarnos en las interconexiones concedemos menos la importancia a los individuos en la comprensión del comportamiento de grupos. Es evidente que este fenómeno tiene una dimensión ética, ya que nuestra conducta acaba siendo influenciada en una reacción social en cadena por eventos de los que no somos claramente conscientes¹⁵.

De alguna manera se está alterando la gramática del poder. Nos damos cuenta del poder que los demás tienen sobre nosotros, pero también debemos percibir el efecto que podemos tener en los demás. La clásica estratificación social tiene poco que decir aquí. Los posicionamientos privilegiados en las redes sociales no dependen del status financiero, o de cuestiones de raza clase o género. Los jóvenes blogueros que escriben sobre moda, tecnología, música y otras muchas cuestiones tienen un impacto social muy superior al de campañas multimillonarias. Pueden crear tendencias, hundir un producto, hacer que se ponga de moda una estética determinada, sin más limitación que la de su propio talento y la identificación que consigan crear en su audiencia virtual. Si antes se decía “no le des una caña, enséñale a pescar”, hoy en día deberíamos redefinir dicha frase: “no le enseñes a pescar ni le des una caña, ponle en contacto con quien le puede enseñar a fabricarse una, y con un grupo de amigos que salga a pescar el fin de semana. Verás que rápido aprende”.

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, REDES SOCIALES Y COMPUTACIÓN EN NUBE

Tras analizar las consecuencias que tiene la estructura y la función de las redes sociales para la expansión de las creencias y el control de fenómenos asociados como es el fundamentalismo, prestaremos ahora atención a la forma de evaluar procesos de diálogo interreligioso que utilizan internet y las redes sociales como herramienta de trabajo. El diálogo interreligioso tiene cada vez mayor relevancia como respuesta a los conflictos de carácter religioso y a los movimientos de corte integrista. A pesar de estar decir, no es fácil evaluar de forma rigurosa su impacto y su efectividad. En el Informe del United States Institute of Peace. *What works? Evaluating interfaith dialogue programs*¹⁶ se destacan una serie de elementos que caracterizan la necesidad del diálogo interreligioso que analizaremos a continuación.

La religión ha sido a lo largo de la historia quizá el factor que mayor medida contribuido a los conflictos violentos. Por lo tanto, la resolución de conflictos debe considerar los elementos religiosos dentro de las acciones diplomáticas. Este diálogo puede cobrar formas diferentes y tiene diferentes objetivos. En cualquier caso los programas de diálogo interreligioso se asemejan con los problemas de construcción de paz. Su evaluación requiere una clara definición de sus fines, su metodología y los resultados esperados. La experiencia acumulada nos permite abordar los procesos de construcción de paz aprovechando el potencial que tiene el diálogo interreligioso. Habrá que tener en cuenta, como elementos implicados el conocimiento del contexto, las estrategias de implementación del diálogo, así como los efectos esperados sobre las comunidades en las que se desarrolla.

15 *ibid.*, p. 192 y ss.

16 United States Institute of Peace (USIP). (2004). *What works? Evaluating interfaith dialogue programs*. n.º 123, July., <http://www.usip.org/publications/what-works-evaluating-interfaith-dialogue-programs>, consultado en 11/04/2015.

Para poder entender e identificar estos resultados, es necesario desarrollar una teoría del cambio. Esta teoría debe ser un modelo formal que una las actividades propuestas con efectos a corto y largo plazo, planificando los elementos teóricos que están detrás del diseño particular de un programa de diálogo. Takim¹⁷ afirma que este diálogo debe ayudarnos a ver a través de las creencias de los otros, permitiéndonos reexaminar la manera en que definimos a los demás a partir de cómo ellos se definen a sí mismos. Es un proceso de empoderamiento por el cual los otros se convierten en personas de carne y hueso. Al compartir sus experiencias se transforman en algo más que simples representantes de sus tradiciones religiosas, así como en aliados en un proceso de construcción de paz y entendimiento mutuo.

R. Hackett¹⁸ defiende que las redes sociales y la propaganda por internet han revolucionado el crecimiento y la diseminación de las ideas religiosas. Dada la multitud de funciones que cumple el ciberespacio, se hace necesario un análisis interdisciplinar para poder entender si los efectos son más utópicos que distópicos. Por el hecho de constituir una nueva interfase tecnológica que construye y difunde ideas religiosas, prácticas rituales, que redefine el sentido de la individualidad dentro de la comunidad, las redes sociales no sólo subvierten dichas categorías, Sino también las diferencias de escala entre grupos religiosos minoritarios Y grandes religiones de ámbito mundial. Para él, lo que está en juego es un proceso de democratización de la religión que se ha puesto en marcha.

La evaluación debe considerar el número de participantes, sus parámetros sociales, los encuentros que se produzcan después del programa, la actividad mediática y, como elemento fundamental, la reducción de la violencia. Si la religión ha contribuido históricamente a los conflictos violentos en todo el mundo, solo recientemente se ha convertido en un arma para combatir dichos conflictos. De esta forma, el diálogo interreligioso nos permite desvelar el poder de las tradiciones religiosas para aportar inspiración, liderazgo y consejo para fomentar en las poblaciones dinámicas de resolución de conflictos por medios no violentos. Se podría argumentar que no hay seguridad acerca de la utilidad de la introducción de elementos de entendimiento religioso en los esfuerzos diplomáticos. Sin embargo, si no se introducen en un notable número de conflictos, el fracaso está garantizado. Resulta curioso ver cómo en un mundo cada vez más tecnológico aparecen factores culturales tan tradicionales e inmateriales como son los elementos religiosos que tienen un peso cada vez más importante en la construcción de las ideologías políticas.

Como afirmaba en un artículo anterior, la computación en nube se ha introducido inicialmente en nuestro imaginario cultural no como un nuevo conjunto de aplicaciones, procesos y artefactos, sino sobre todo en forma de metáforas que expresan una creencia pseudo-religiosa. Crea un nuevo sentido del individuo interconectado, de un nuevo *cosmopolita doméstico* que vive el mundo sin salir de sus cuatro paredes. La propia imagen de la nube ya tiene un carácter onírico. Si la información está en la nube, nada malo nos puede ocurrir. Está en el cielo, más cerca de Dios que nunca, custodiada por ángeles y arcángeles. Crea una imagen de confianza: si algo está en la nube, nos pertenece a todos, nadie es su dueño, se sitúa más allá de las fronteras que el hombre ha creado, más allá de las miserias de este mundo. Además, la computación en nube nos permite utilizar, de forma ubicua, una potencia de procesamiento y almacenamiento muy superior a la que llevamos encima en nuestros dispositivos móviles. Sin embargo, se crean nuevas servidumbres: si no tienes acceso a Internet, nada funcionará.

17 TAKIM, L. (2004). "From conversion to conversation: Interfaith dialogue in post 9-11 America". *The Muslim World*, 94(3), 343-355, p. 346.

18 HACKETT, R. (2006). "Religion and the Internet". *DIOGENES*, 53(3), pp. 67-67.

Cuando esto ocurra uno llegará a sentir que aquel lugar donde uno no puede conectarse a Internet es un lugar imperfecto, una especie de punto negro en el espacio donde uno pierde su identidad, su capacidad de comunicación, y una parte importante de su propio mundo. Será un lugar maldito que pida a gritos ser cableado. Con ello se redefine el mundo: se dividirá en lugares donde uno puede acceder a Internet, y otros lugares donde esta conexión es imposible. Lugares sin duda, de primera y de segunda clase. Los propios usuarios demandarán con ansiedad dicha conexión. Si todo diálogo depende de una conexión a Internet, dicha infraestructura se convierte en el recurso estratégico necesario para prácticamente cualquier comunicación, cualquier acción, cualquier iniciativa.¹⁹

En definitiva, la computación en nube es sin duda una etapa revolucionaria en el desarrollo de la informática y las telecomunicaciones, y un elemento esencial para el funcionamiento y expansión de las redes sociales. Su utilidad queda comprometida en sociedades sin un acceso casi universal a la red. Se puede convertir en estos casos en una poderosa causa de brecha tecnológica. Es una necesidad estar conectado a la red para poder interactuar a través de las redes sociales. Se limita por tanto su disponibilidad a aquellos lugares donde las conexiones sean rápidas, baratas y fiables. Cualquier elemento que favorezca la brecha digital en entornos más tradicionales multiplica su efecto cuando la eficiencia y la productividad dependen de sistemas de computación en nube. Los aspectos de integración social y armonización territorial cobran un valor político más destacado, y requiere novedosas políticas de desarrollo de una ciudadanía digital.²⁰

Una vez sorteados los riesgos que comporta un entorno de computación en nube, hay que tener cuidado de que el diálogo interreligioso no se convierta en una competición, en un duro debate orientado al proselitismo, a convencer al otro. Se puede establecer a diferentes niveles: líderes religiosos que aparecen juntos en pro de la paz. Instituciones religiosas de prestigio que realizando actividades de mediación entre bandos en conflicto. Participantes de a pie que se reúnen superando las fronteras religiosas para promover una acción comunitaria común, convirtiéndose así en agentes de reconciliación. También existe este diálogo cuando se ponen en común las similitudes teológicas y doctrinales entre bandos hostiles, acercando así sus posiciones. En situaciones de posguerra, puede jugar un papel clave en la reconciliación y la cicatrización de las heridas del conflicto.

Dentro de este tipo de situaciones que requieren reconciliación y cicatrización de las heridas destacan los hechos del 11 de septiembre de 2001. Sin duda, para muchos occidentales supuso la constatación del papel que los conflictos religiosos podrían llegar a jugar como amenaza a la seguridad del nuevo orden mundial. Como señala Jane I. Smth, se dieron cuenta de la necesidad de conocer mucho mejor el mundo islámico, mientras muchos musulmanes también percibieron la necesidad de entender y articular mejor su propia fe en relación a los demás. Además de examinar el estado actual del diálogo entre cristianos y musulmanes en Estados Unidos, destaca el movimiento de desplazamiento desde una posición de discusión teológica a otra que tome el nombre de "diálogo de compromiso". Pone como ejemplo las iniciativas por parte de jóvenes, mujeres y afroamericanos para trabajar juntos en proyectos locales de justicia y de servicio a la comunidad, proyectos que ponen el énfasis no tanto en hablar unos a otros, sino en trabajar juntos por un bien común.²¹ Volvemos a ver aquí la importancia de la dimensión comunitarista del diálogo interreligioso.

19 BUSTAMANTE, J (2015). "¿Es la computación en nube una tecnología inherentemente política? Un análisis desde las teorías políticas de la tecnología de L. Winner y R. Queralto". *Revista SCIO*, junio (en prensa).

20 BUSTAMANTE, J. (2013). "Ética en la nube: dilemas éticos y políticos en el modelo de Computación en nube". *Argumentos de Razón Técnica*, nº. 16, pp. 37-54.

El informe USIP destaca también que el concepto de diálogo interreligioso no debería reducirse a la expresión verbal. Los actos de reconciliación tienen frecuentemente un efecto mucho más positivo que las simples conversaciones. Dichos actos de reconciliación deben considerarse también modalidades de diálogo interreligioso en sentido amplio. Todas las religiones comparten un elemento característico: la reverencia, la devoción comunitaria por los grandes ideales. A partir de este sentimiento reverencial, de votos de diferentes religiones se pueden unir en torno a ideales compartidos como el honor, la justicia, La compasión, el perdón, etcétera. Hay que tener un cuidado especial en los entornos virtuales, ya que la ausencia de presencia física puede generar malos entendidos al faltar elementos de comunicación no verbal. Alguien se puede sentir ofendido por un comentario una actitud sin intención dolosa. En estos casos, grandes dosis de paciencia y diplomacia se han necesarias para evitar la ruptura del diálogo.

El diálogo interreligioso se puede establecer en diferentes niveles en el mundo físico. En el nivel superior, las élites de cada confesión pueden reunirse para tener un impacto de alto alcance sobre sus respectivos fieles. En un nivel intermedio, maestros o clérigos locales pueden ser protagonistas de programas de impacto en sus respectivas comunidades. El tercer nivel encontramos las iniciativas de personas que emprenden este diálogo de forma individual, que lo viven como una experiencia personal más íntima, Y su impacto se extiende a sus familias, sus amigos, y a aquellos que forman parte de su vida cotidiana. En el mundo de las redes es más difícil establecen ámbitos estancos y claramente jerarquizados. La causa la hemos visto en el apartado anterior: el posicionamiento de una persona en las redes virtuales obedece a criterios que no se ajustan a los parámetros tradicionales jerárquicos, como son la riqueza, la pertenencia a un poder institucional o el liderazgo religioso. Ya no podemos hablar de iniciativas locales o globales como modelos contrapuestos. Las redes sociales deben aplicar sus propios criterios de éxito de las experiencias de diálogo interreligioso en función de la propia naturaleza de las redes.

Cuando trabajamos en un modelo de redes sociales, debemos comenzar también con una teoría de cambio social que haga explícitas las expectativas están detrás de cada proyecto de diálogo. En particular, dada la topología de las redes y la forma en la que ideas se difunden y se transmiten las creencias, debemos partir de tres puntos básicos: en primer lugar, cada participante de redes influye con sus actitudes y comportamientos al resto de participantes, en función del grado de separación. La influencia será mayor ttttcuantos menos grados de separación existan entre dos nodos de la red. En segundo lugar, los nodos más cercanos se convierten en modelos de comportamiento y en fuentes fidedignas de información. En tercer lugar, las redes sociales virtuales son un microcosmos de la sociedad en su conjunto. Por ello, nos permiten analizar en un entorno controlado, casi de laboratorio, dinámicas sociales cuyos resultados pueden ser extrapolados a segmentos más amplios de la sociedad.

Otros cinco elementos de evaluación de los programas de diálogo interreligioso en las redes sociales virtuales tienen que ver con los cambios conductuales que se observan en las conversaciones de los participantes: la expresión más positiva acerca de otras confesiones, la aparición de actitudes más positivas en la interacción con los demás, la adquisición de un mayor conocimiento de las prácticas e ideales de los otros, y el desarrollo de actitudes de comprensión de dichas prácticas como expresión de respeto y acercamiento. La evaluación también implica un conocimiento de primera mano de las propias comunidades virtuales, por lo que es necesario recoger información acerca de las actitudes, del

conocimiento, de las creencias los participantes antes de analizar la dinámica de la red. Será necesario, como quinto elemento de evaluación, medir el grado de interacción pacífica los miembros de otros grupos que demuestra cada uno de los participantes.

Los elementos cuantitativos de evaluación también son importantes. Una vez acabada la experiencia, se deberían aplicar los mismos cuestionarios para verificar si se han producido cambios relevantes en actitudes, comportamientos, y conocimientos por parte de los participantes. Las entrevistas personales, sean presenciales o virtuales, tienen un papel muy relevante para destacar lo que ha sido útil, y la percepción los planes participantes tienen de esos cambios de actitud. Un seguimiento a largo plazo de la experiencia sería también recomendable. Se podría medir objetivamente si se ha rebajado el índice de hostilidad entre grupos enfrentados. Para ello tenemos que medir un conjunto discreto de indicadores, como la disminución del número de pintadas, actos de vandalismo, y expresiones de odio ideológico las escuelas, así como un aumento de las referencias al diálogo en la prensa y en otros medios de comunicación.

A la hora de diseñar políticas de diálogo interreligioso, el contagio que caracteriza a las redes y su estructura orgánica nos permite diseñar criterios que optimicen la relación coste-beneficio. Imaginemos que queremos influir sobre un colectivo con riesgo de radicalización.

Posiblemente sería complicado diseñar un modelo o una estrategia para influir directamente sobre él, pero quizá sería más sencillo y viable influir sobre otros colectivos periféricos que acabarán teniendo una influencia menos perceptible sobre el colectivo objetivo. Cada acción debe ser evaluada desde este punto de vista: la relación entre la parte y el todo. Permitáseme citar aquí un ejemplo de una experiencia de acción social en Belo Horizonte, en el estado de Minas Gerais, Brasil. Una organización no gubernamental (ONG) contaba con un presupuesto de algunas decenas de miles de dólares para mejorar la calidad de vida en las favelas y favorecer la integración social de sus habitantes. Debían decidir cómo emplear dicho presupuesto. Una posibilidad, la más habitual y comúnmente aceptada, era edificar casas nuevas para un número determinado de familias. Sin embargo, su estrategia fue diferente. Con el presupuesto necesario para construir una vivienda entera, podían reformar veinte cuartos de baño dotándolos de agua corriente y sistema de saneamiento de aguas negras. Los resultados fueron asombrosos, ya que pudieron alcanzar a un número veinte veces mayor de familias con su acción social. Comprobaron que la percepción que los habitantes de las casas que tenían letrinas sin un sistema sanitario adecuado tenían de sí mismos cambiaba radicalmente al mejorar sus condiciones higiénicas. La mejora en términos de autoestima e integración social fue impactante. Se optimizaban los recursos financieros incidiendo sobre un elemento clave de la vida cotidiana de estas personas. No era tan rentable construir casas nuevas como sanear su hogar de forma definitiva. También en el mundo virtual ciertas acciones sobre partes o subsistemas estratégicos tienen un impacto decisivo sobre la naturaleza de una red.

Es necesario tener en cuenta un elemento final. Las religiones son visiones alternativas de la realidad. Bien entendidas, puede mostrar que la violencia no es el único camino posible. Puesto que alimentan la imaginación de las personas, también les da posibilidades de acercarse a otras maneras de entender el mundo. A pesar de que la comunicación es quizá el proceso más genuinamente humano, se debe ser siempre consciente de la fragilidad del diálogo, y más aun del diálogo en las redes, sabiendo que la influencia de nuestra ideas sobre las de los demás y de las de los demás sobre nosotros se extiende más allá de lo esperado. Lo que se construye a través de un largo proceso, puede

ser destruido por un acto puntual de salvaje violencia. Y en ese caso, será necesario actuar de la misma forma que cuando se produce un desastre natural. Mucho es destruido, poco queda en pie. Una vez que el terremoto pasado, Es momento de limpiar los escombros y de reconstruir casi todo desde cero. El diálogo interreligioso debe tener esta paciencia y esta humildad, junto con el compromiso firme de buscar alternativas no violentas para resolver diferencias ideológicas.

CONCLUSIONES GENERALES

Hemos analizado en este artículo las consecuencias que tienen la estructura y la función de las redes sociales para la expansión de las creencias, el crecimiento del fundamentalismo y la creación de procesos de diálogo interreligioso que utilicen internet y las redes sociales como herramienta de trabajo. Las doctrinas comunitaristas y la topología de redes nos permiten entender la importancia de las interconexiones sociales en la expansión de las creencias en las redes. Es preciso entender esta dinámica de redes para entender quiénes somos y cómo somos. El diálogo interreligioso es cada vez más importante para hacer frente a los conflictos internacionales y al desarrollo de movimientos de corte integrista.

El desarrollo actual de la computación en nube y su consolidación como el nuevo paradigma tecnosocial en Internet también altera las reglas de juego. Permite un seguimiento externo mucho mayor del diálogo interreligioso, ya que los contenidos no se sitúan en los ordenadores locales de los participantes. El desarrollo de la computación en nube es básico para la articulación de las comunidades en red, y son una condición prácticamente necesaria de operatividad. Lo que puede ser una desventaja para la privacidad acaba siendo una ventaja para un mayor control social de actividades de corte delictivo que atenten contra los valores propios de sociedades abiertas. Ya hemos hecho referencia a ello al discutir el problema de la captación de adeptos por parte de las redes sociales de corte islamista.

En último término, este diálogo se basa el reconocimiento de la necesidad de que los líderes y las estaciones religiosas deben apoyar un cambio de actitudes en sus comunidades porque tal cambio se produzca. La tolerancia mutua es un elemento básico en la prevención y la resolución de conflictos. En Internet los programas de diálogo interreligioso deben de estar orientados a incrementar la tolerancia y el conocimiento mutuo entre participantes a través de encuentros virtuales que se realizan en una atmósfera de relativa seguridad. Los programas de diálogo interreligioso pueden adoptar estrategias propias de los programas de resolución de conflictos, pero también pueden hacer uso de herramientas genuinas. Por ejemplo, la alusión a textos doctrinales o a la oración como forma de superar las actitudes egoístas el nombre de un bien superior. Los rituales de reconciliación también tienen un poder de acercamiento, y estos programas de diálogo a través de la red tienen la posibilidad de movilizar estos y otros recursos el nombre del entendimiento común y de la tolerancia hacia el diferente.²²

22 United States Institute of Peace (USIP). (2004). *Op. cit.*



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

El software libre y el Open Knowledge como comunidades de conocimiento paradigmáticas

Free (libre) software and Open Knowledge as paradigmatic knowledge communities

Andoni ALONSO PUELLES

Universidad Complutense de Madrid, España.

Sergio D'ANTONIO MACEIRAS

Universidad Complutense de Madrid, España.

Resumen

En este artículo se propone analizar las comunidades del software libre y el conocimiento abierto como comunidades de conocimiento. Se parte sosteniendo que toda comunidad de conocimiento tiene una serie de características necesarias: granularidad, hospitalidad, necesidad de mediaciones y un componente activista que orienta su finalidad. Se sostiene que ambas comunidades analizadas comparten un mismo ethos. A continuación, se analizan algunas características sobre la evolución de estas comunidades en los últimos años, con la introducción de los conglomerados capitalistas como mediadores de dichas comunidades y sus consecuencias. Se concluye sosteniendo que ésta introducción produce un extrañamiento y secuestro de los objetivos activistas de estas comunidades.

Palabras clave: Comunidad; Conocimiento abierto; Hospitalidad; Revistas científicas.

Abstract

This paper tries to analyze communities of knowledge such as the communities of public domain software and the open knowledge. All knowledge's community show several characteristics in common: granularity, hospitality, mediation and an activist component to achieve a goal. Both analyzed communities share similar ethos. Evolution of these communities in recent years are going to be analyzed, because of the appearance of new actors such as the capitalist conglomerates as intermediaries of those communities and their consequences. Final claim asserts that this new actors generate a kidnapping of the activist objectives of this communities.

Palabras Clave: comunidad; conocimiento abierto; hospitalidad; revistas científicas;

Keywords: Community; open knowledge; hospitality; scientific journals.

INTRODUCCION

La expresión “comunidades de conocimiento” no está exenta de riesgos. Si se contextualizan los dos términos por separado es cuando se hacen más visibles tales riesgos. Primeramente está “comunidad” en una época de profunda desilusión individualista y neoliberal que ha llevado a crear un “hambre de comunidad”¹ entre las supuestamente sociedades más avanzadas del planeta. Por otra parte “conocimiento” se ha convertido también en una suerte de palabra fetiche que se yuxtapone a otras: sociedad del conocimiento, economía del conocimiento². Coordinadas las dos y aplicadas a distintos ámbitos pueden producir perplejidades: ¿es un departamento universitario una comunidad de conocimiento? ¿lo es una empresa de tecnología como Microsoft?. Ciertamente en estos lugares se produce conocimiento dentro de un grupo de personas pero tal vez sea forzado denominarlo como comunidad aunque algunas definiciones lo acepten.

La cuestión de la comunidad de conocimiento está presente desde el inicio de la revolución científica. El colegio invisible, como se verá más adelante, fue una suerte de comunidad de conocimiento desarrollada durante los siglos XVII y XVIII³ cuya feliz expresión ha permitido aplicarla casi ubicuamente. La combinación con las tecnologías de la información –una comunidad basada en los intereses de sus miembros independientemente de las cuestiones físicas- también se encuentra en los orígenes de la revolución informática⁴. Así uno de sus padres, Licklider⁵, en una fecha tan temprana como la década de los sesenta del siglo pasado afirmará: What will on-line interactive communities be like? In most fields they will consist of geographically separated members, sometimes grouped in small clusters and sometimes working individually. They will be communities not of common location, but of common interest.

En este artículo se va a entender la idea de comunidad de conocimiento en un sentido restringido a fin de evitar las generalizaciones vacuas. Primeramente se propondrá que las comunidades de conocimiento relevantes han de tener un deseo de dar soluciones ante problemas que no son solo técnicos sino que tienen también una carga ética, una búsqueda de valores y que afectan a la sociedad. Por estas razones serían comunidades con cierta carga activista, a falta de término mejor, al tiempo que introducen una innovación en los procedimientos, conocimientos o resultados. Esta ética compartida por los miembros de esa comunidad adquiere, precisamente por ser pública, un carácter político. Se examinará cómo las innovaciones de estas comunidades alteran en ciertos casos de forma muy significativa la política de determinados sectores sociales o profesionales. En segundo lugar deben tener una serie de propiedades que las haga ser una verdadera comunidad. Para ello han de mostrar tanto en la consecución de sus objetivos como en su dinámica los valores de granularidad, hospitalidad y mediación. Estos valores pueden ser planteados intencional o no intencionalmente. Para poder mostrar cómo, de hecho, ha ocurrido tal fenómeno se van a elegir dos comunidades de conocimiento genéricas, el software y el conocimiento libre en ciencia. Estos dos señalan sin duda los casos más

- 1 BAUMAN, Z (2003). *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- 2 ETZIONI, A (1999). *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós.
- 3 CASTELLS, M (1997). *La Era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 2*, Madrid, Alianza.
- 4 CASTELLS, M (1999). *La Era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 1*, Madrid, Alianza.
- 5 PRICE, DJ de S (1963). *Little science, big science*. New York, Columbia Univ. Press.
- 6 RHEINGOLD, H (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Cambridge, MIT Press.
- 7 LICKLIDER, JCR & TAYLOR, RW (1990). “The Computer as a Communication Device Palo Alto”, *Systems Research Center*.

exitosos de las comunidades de conocimiento. Las dos también comparten la curiosa expresión de denominarse a sí mismas como movimientos, a caballo entre lo tecnológico, lo científico y lo social.

ACTIVISMO COMO HOSPITALIDAD, GRANULARIDAD Y MEDIACIÓN

Una comunidad de conocimiento entendida como activista ha de tener estos tres elementos: tiene que ser hospitalaria con los que se unen a ella, tiene que permitir cierta flexibilidad en el compromiso –granularidad– y tiene que existir una forma de mediación entre el adentro y el afuera que medie para explicar su importancia y su utilidad social. Las tres características se coimplican entre sí. Por ejemplo, se necesita mediación para reclutar a futuros miembros o la permanencia de estos miembros requiere la granularidad de la implicación que, en definitiva, puede entenderse como una forma de hospitalidad. Ciertamente la comunidad requiere establecer un dentro y un fuera: aquellos que pertenecen a ella y aquellos que no. Pero es importante el tránsito hacia la pertenencia. Para ello la noción de hospitalidad es fundamental. Sirve para compartir la capacidad para la empatía y para dar acogida a las ideas de los demás o para transformarse en una plataforma ciudadana en la que la gestión se concibe como un servicio público.

La hospitalidad es un qué y también tiene un cómo. Desde la *Iliada*, pasando por Kant y Lévinas, reconocerse en el xenos, en el extranjero y lo extraño, es reconocerse como humano. Todos en algún momento, afirma Illich⁶, somos xenos y necesitamos de la hospitalidad o nos encontramos con un otro que la demanda como extranjero. Esta condición de extranjería de las gentes ordinarias respecto de la ciencia o el conocimiento experto es el fundamento que sostiene el debate sobre las dos culturas⁷. En un laboratorio, como indica Usman Haque⁸, la comunidad que lo sustenta, si quiere estar abierta a nuevas incorporaciones, ha de presentarse como una estructura granular que favorezca la participación, aún cuando se trate de gentes con intereses discrepantes y dispuestos a grados de involucración parciales, intermitentes o esporádicos. La pureza obsesiva o la perfección son, en ocasiones, una trampa autodestructiva y en algunas ocasiones se ha visto los efectos en el software libre en su polémica con el código abierto. Los hechos demuestran que un consenso aproximado basta para lanzar una idea y esperar de la comunidad sus críticas y comentarios. La granularidad entonces es la estrategia que favorece la participación y que hace crecer la comunidad, que permite ser hospitalario. Lo comunitario, por otra parte, demanda habitualmente la presencia de mediadores que hagan de enlace sin amenazar la heterogeneidad o la diferencia. Los mediadores pueden adquirir formas diversas. En este trabajo se examinará sobre todo aquellos que son portavoces, por medio de ensayos y comunicación, de los intereses y preocupaciones de la comunidad, de aquello que le da sentido y razón de ser. Cuando se piensa en la cultura de lo abierto lo fácil es hablar de sinergias, cooperación o escasez de recursos, pero es mejor imaginar esta congestión como causa y efecto de la generosidad, las infraestructuras y las buenas maneras. El reto entonces está claro: hacer que el espacio público tenga la configuración más apropiada en beneficio de la hospitalidad.

6 ILLICH, I (2000). "Hospitality and Pain" http://www.davidtinapple.com/illich/1987_hospitality_and_pain.PDF

7 LAFUENTE, A & SARAIVA, T (2002). "El espejismo de las dos culturas", *Claves de razón práctica*, 120, pp. 63-69, 2002, <http://digital.csic.es/handle/10261/2858>

8 HAQUE, U (2010) "The Funambulist" <http://thefunambulist.net/2010/12/23/interviews-usman-haque-and-granularity/>

ÉTICA, COMUNIDAD Y SOFTWARE LIBRE

El software libre ha formado parte del desarrollo tecnológico de la informática durante los últimos treinta años⁹. En 1992, Linus Torvalds, apoyándose en el trabajo previo de la Free Software Foundation -el conjunto de aplicaciones conocido como GNU (un acrónimo recursivo GNU Is Not Unix, GNU no es Unix)- publicó a través de una lista de correo electrónico una versión del núcleo del sistema operativo minix, un clon de UNIX¹⁰. En muy poco tiempo se organizó un equipo de programadores en Internet, una comunidad de conocimiento on-line, que uniendo ambas partes formaron el primer sistema operativo GNU/Linux. Posteriormente, la comunidad continuó el desarrollo integrando distintos entornos gráficos, haciendo posible abandonar la línea de comandos. Traduciendo esos años en el tiempo de la innovación informática y los éxitos técnicos que se ha generado con esa filosofía de programación – navegadores como Mozilla Firefox, paquetes ofimáticos como *Open Office*, software para servidores como Apache o PHP, estándares actuales de Internet- se puede afirmar con claridad que el software libre constituye hoy en día un paradigma para la producción de software en el mismo plano que el software privativo. La rivalidad con el modelo de negocio anterior, el software privativo, ha generado un profundo cambio en cómo se entiende la naturaleza del software. No siempre estos resultados han sido deseables, como se expondrá más adelante.

La industria del software logró situarse entre las compañías más cotizadas en Wall Street. Durante décadas, desde los años 80 hasta la primera de este siglo, lo que puede conocerse como la era del software propietario a menudo se olvidó que en sus inicios el software era gratuito, o, mejor dicho, ni siquiera se consideraba un producto realmente importante; lo importante eran las máquinas, su capacidad, su hardware. Stephenson¹¹ recuerda cómo en los años cincuenta hubiera sido del todo punto absurdo cobrar por el software. Para comprar una máquina el usuario entendía que podría usarse sin sobrecostes ocultos. La mentalidad del momento dictaba que el software debería estar incluido en el precio del hardware. Ítem más, gran parte del software se encontraba empotrado en la máquina, en el propio hardware en una programación dura. La noción de que un elemento tan abstracto como el software, inmaterial por definición, una suerte de fantasma habitando los circuitos electrónicos fuera realmente algo, un objeto o cosa capaz de venderse y comprarse parecía de todo punto absurda. En resumen, para las compañías y organizaciones que entonces eran los principales clientes de esos ordenadores enormes era una propuesta sin sentido. IBM ofrecía a los compradores de sus grandes máquinas una librería de programas sin coste adicional y en las que se incluía el sistema operativo, lenguajes de programación, compiladores y otros programas como procesadores de texto. De forma sintética, la compañía vendía máquinas (hardware) y no instrucciones (software). Y precisamente IBM, el mayor fabricante de ordenadores en la época introdujo la práctica comercial de cobrar por el software para sus máquinas como un plus al hardware que fabricaba a partir del 1 de enero de 1970. La sofisticación de los ordenadores, capaces de realizar cada vez más tareas distintas por ser máquinas multipropósito había alumbrado ya una industria de software. Era necesario desarrollar aplicaciones no previstas en el diseño original del hardware pero que le permitía alcanzar toda su potencia. Se podían hacer más cosas, la sociedad en sí se informatizaba. Sin embargo el mismo año en que IBM declara su

9 Para evitar las confusiones terminológicas se entiende el software libre como FLOSS: Free and Libre Operating System Software. Esto lo diferencia del código abierto que, a pesar de poder acceder al código fuente del software éste puede estar protegido por leyes de copyright.

10 Se puede leer el hilo completo del anuncio en <https://groups.google.com/forum/#!topic/comp.os.minix/dlNtH7RRrGA>[1-25]

11 STEPHENSON, N (2003). *En el principio fue la línea de comandos*. Madrid, Traficantes de Sueños, Madrid.

intención de seguir esta estrategia comercial, ATT y Bell ponen a disposición de la universidad, de forma gratuita, el código fuente de UNIX. La práctica simultaneidad de estas dos acciones contrapuestas indica la ambigüedad de ese momento hacia el software.

Estos dos hechos –la venta del software en 1970 y la aparición de un código fuente a disposición completa del usuario– sitúa a la comunidad del software libre nacida en los años 80. El desarrollo de la industria fue introduciendo una serie de prácticas que se volvían cada vez más restrictivas y el deseo de cambiar las cosas. El movimiento por el software libre no surge solo como una innovación técnica o de negocios sino “un medio técnico para un fin social”¹². Es también una innovación ética y política basada en una comunidad. El clásico libro de Himanen *La Ética Hacker*¹³, trata de mediar, con mayor o menor fortuna, con el público uno de los teóricos del código abierto con en una sugerente relectura del clásico *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Eric Raymond considera que el movimiento por el código abierto es la “venganza de los hackers”¹⁴, una comunidad con una serie de rasgos muy específicos. A pesar de la ambivalencia de la palabra –en un sentido general se entiende como intruso informático y en otro como persona muy habilidosa con los ordenadores– el término refiere originariamente a una comunidad de estudiantes en el prestigioso MIT (*Massachusetts Institute of Technology*) que se dedicaban a gastar novatadas de gran dificultad técnica o de gran ingenio, como hacer subir un coche a la gran cúpula del MIT o hacer desaparecer el despacho del rector. Esta comunidad que se perpetúa desde la fundación del MIT está rodeada de leyendas y héroes particulares con un acuerdo tácito de lo que es apropiado y lo que no pero no escrito. Otros mediadores han tratado de explicitar la ética hacker como Steven Levy¹⁵ basada en una serie de principios, en cierta axiología un tanto impresionista. Junto a verdaderos principios éticos como “el acceso a ordenadores o a cualquier cosa que pueda enseñar cómo funciona el mundo deber ser permitido” o “la información debe ser libre” Levy añade otros como “se puede crear belleza en un ordenador” o “el ordenador puede cambiar la vida”.

La ética defendida sería una ética “a priori”; basada en un principio como es el derecho inalienable de todo ser humano a acceder a la información relevante. El software propietario sería así una negación de tal derecho y por lo tanto una falta moral. Según Stallman: “El hecho de firmar una licencia típica de software implica traicionar a su vecino” ya que supone el siguiente enunciado: “Prometo privar a mi vecino de este programa de forma que yo sea capaz de tener una copia para mí.” Las personas que toman estas decisiones sienten presión psicológica interior que los justifica, a cambio de degradar la importancia de ayudar a su vecino– así que el espíritu público sale perjudicado. Se trata de un daño psicosocial asociado con el daño material provocado por el desincentivo de usar el programa”¹⁶. Así que se trata de un imperativo moral, de carácter universal, y aplicable no sólo al software libre, sino también a otros ámbitos como las patentes biológicas¹⁷. Los mediadores como Stallman se caracterizaron por una prédica o evangelización, en sus propias palabras para ganar adeptos en la comunidad. La granularidad de esta comunidad se encuentra en que la participación en ella abarca muchos niveles. El más elemental sería el propio uso del software libre, el GNU/Linux en

12 STALLMAN, R (1986). “RMS Lecture at KTH (Sweden)” <https://www.gnu.org/philosophy/stallman-kth.html>

13 HIMANNEN, P (2003). *La ética hacker*. Destino, Barcelona.

14 RAYMOND, E (2000). “The Hackers Revenge” <http://www.catb.org/esr/writings/homesteading/hacker-revenge/>

15 LEVY, S (1984). *Hackers, the True Computer Heroes*, Nueva York, Bantham, New York.

16 STALLMAN, R (2002). *Free software, free society: Selected essays of Richard M. Stallman*. Lulu. com.

17 STALLMAN, R (2010). “Biopiracy or bioprivateering”. <http://www.stallman.org/articles/biopiracy.html>

cualquiera de sus distribuciones. La más elevada sería desarrollar código en los niveles más altos. En medio se encontrarían otros activistas como quienes traducen y documentan el software libre; no son programadores pero también pertenecen a la comunidad. Y desde luego la ayuda que los miembros de esta comunidad se prestan entre sí por medio de foros electrónicos representarían la hospitalidad. Finalmente queda la cuestión política. En este sentido se han realizado muchas propuestas legislativas en diversos países argumentando, desde varios puntos de vista, la necesidad de introducir en las administraciones electrónicas públicas el software libre. Entre esos argumentos destacan la necesidad de destinar el dinero público de forma correcta y no favoreciendo los intereses de compañías privadas. Otro argumento fuerte es que los estados y los poderes públicos deben tener acceso completo a las herramientas que emplean y ello implica acceder también al código fuente.

COMUNIDADES DE CONOCIMIENTO EN CIENCIA Y EL ACCESO ABIERTO

Si bien las comunidades son una entidad en sí mismas han de convivir, al mismo tiempo en otro contexto más amplio. Desde los trabajos de Merton se ha hablado y mucho sobre la existencia de una serie de valores propios de una ética científica¹⁸. La difusión del conocimiento científico se ha considerado básica para el desarrollo de la ciencia moderna y la propia idea de colegio invisible está inextricablemente ligada a ello. Se podría decir que esta comunidad, dilatada en el espacio y el tiempo, basada sobre todo en publicaciones repartidas a lo largo del mundo, establece unos lazos comunitarios entre sus miembros sin grandes sobresaltos. Pero esta situación estable ha ido cambiando sobre todo desde el final del siglo XX. En su informe para el presidente Roosevelt Science "The Endless Frontier", Vannevar Bush acuñó un término muy significativo; capital científico¹⁹. Y en un informe consecuente propuso que el acceso y la difusión de la ciencia representan un recurso básico para facilitar y acrecentar la cantidad y la calidad del conocimiento. Bush se mostró como un gran visionario del futuro, tanto al diseñar la primera política científica en la postguerra como al constatar que gran parte del esfuerzo de investigación se dedicaba a la búsqueda de la información y no a pensar o trabajar sobre ella. La importancia económica de la ciencia y su aplicación en la tecnología cambia las reglas del juego y de los principios éticos. Primeramente se refuerza un sistema de patentes que adquiere progresivamente unas dimensiones legales desmesuradas²⁰. En segundo lugar la publicación científica se convierte, por muy diversos motivos, en un bien económico de gran interés y que casi acaba en régimen de monopolio. La reacción de los científicos ha ido ganando momentum porque ciertamente uno de los pilares de la ciencia –la publicación y difusión del conocimiento– se ve amenazada. En este sentido el movimiento por la ciencia abierta, que incluye a científicos y editores, se transforma claramente en una comunidad activista. En 1999 todo el consejo editorial de *The Journal of Logic Programming* dimitió por las prácticas empresariales que se iban fraguando desde el monopolio. Gowers, en 2012 escribía un manifiesto "The Cost of Knowledge" en el que expresaba también el malestar de los científicos y la necesidad de plantearse seriamente un boicot contra las publicaciones del sello *Elsevier*²¹. El premio Nobel de fisiología y medicina de 2013 Randy Schekman afirmó que las revistas con mayor impacto

18 MERTON, RK (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical investigations*. Chicago, University of Chicago Press

19 BUSH, V (1945). *Science: The endless frontier. Transactions of the Kansas Academy of Science (1903)*, pp. 231-264, y BUSH, V (1996). "As we may thin". *Interactions*, 3 (2), pp.35-46.

20 LAFUENTE, A; ALONSO, A & RODRIGUEZ, J (2013). *¡Todos sabios! ciencia ciudadana y conocimiento expandido*, Madrid, Cátedra.

21 GOWERS, A (2006). *Gowers review of intellectual property*. The Stationery Office.

bibliométrico no solo no favorecen el conocimiento científico sino que son en realidad un obstáculo importante para la propia práctica científica. Su argumento es doble: Por una parte es conocido el régimen cuasi monopolístico de estas revistas y de las agencias que las indexan tales como Scopus o ISI-Thomson Reuters y las políticas que emplean han sido ampliamente discutidas. Su segundo argumento es que los incentivos y políticas actuales para el desarrollo de la ciencia se parecen extraordinariamente a los propios del mundo financiero. Publicar es un “bonus” profesional que no se justifica ni por la calidad ni por la utilidad del conocimiento obtenido: “tal como Wall Street necesita romper su cultura de bonos, que lleva a tomar riesgos racionales para los individuos pero perjudiciales para el sistema financiero, también la ciencia debe romper la tiranía de las revistas de lujo. El resultado será entonces una mejor investigación que servirá más adecuadamente a la ciencia y a la sociedad”²².

Las prácticas criticables son muchas: precios excesivos por las revistas cuyos contenidos son redactados y revisados por científicos que por lo general no cobran por esas tareas, la obligación para las bibliotecas y departamentos de adquirir paquetes de revistas, en ciertos casos sin interés para los compradores y cuyo precio resulta desorbitado o incluso el *lobbying* político activo para aprobar medidas como la *Research Works Act*²³, por la que se promovería la prohibición del acceso libre al conocimiento a pesar de que sean los impuestos de los contribuyentes quienes financian la investigación.

Public Library of Science (PLOS) es una iniciativa de científicos para científicos que pretende, sobre todo, crear conciencia de la propia autonomía e independencia, que apela, por tanto, a los principios fundamentales y constitutivos del campo científico y que ofrece, sobre todo, alternativas viables tanto a las métricas tradicionales del mérito científico como a los circuitos de circulación restringida del conocimiento amparados por las publicaciones tradicionales. De hecho, todos los artículos que puedan publicarse en cualquiera de las cabeceras promovidas por PLOS son ponderados en función de una suma de criterios²⁴ centrados en su uso, impacto y circulación: medidas de su uso online (visitas únicas, peticiones de páginas, etc.), número de citas que puedan recibir de otras cabeceras académicas, etiquetado social compartido (*social bookmarking*), cobertura que los blogs especializados le dispensen, notas y comentarios del público especializado, y valoración en forma de estrellas concedidas por el público lector²⁵. De esa manera, cualquier persona interesada puede determinar sencillamente, mediante la consulta de las métricas propuestas, el grado en que el artículo ha sido visto, citado, cubierto por los distintos medios, etc., de forma que su posible relevancia y proyección no quede constreñida sólo y necesariamente al círculo de los expertos.

Son muchas y más o menos convergentes las iniciativas que llevan promoviendo esta modalidad de creación, comunicación y acceso libre y abierto a los contenidos producidos por los científicos: la Declaración de Berlín, promovida por el Instituto Max-Planck, fue, seguramente, el detonante de un movimiento que ha crecido exponencialmente hasta hoy: “Internet”, comienza proclamando la declaración realizada en octubre de 2003, “ha cambiado fundamentalmente las

22 SCHEKMAN, R (2013). “How journals like Nature, Cell and Science are damaging scienc”. *The Guardian*, 9, 12.

23 RESEARCH WORK ACT <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c112:H.R.3699> :

24 NEYLON, C & WU, S (2009). “Article-level metrics and the evolution of scientific impact”. *PLoS biology*, 7(11), e1000242.

25 En el campo del “Open Access”, cita Taraborelli, “proyectos como CiteBase u OpCit han sido introducidos para habilitar el seguimiento de indicadores de popularidad tales como el número de vistas o descargas por artículo y para explorar la relación entre el uso y el impacto de los artículos libres online”. TARABORELLI, D (2008). “Soft peer review: Social software and distributed scientific evaluation”. http://nitens.org/docs/spr_coop08.pdf

realidades prácticas y económicas relacionadas con la distribución del conocimiento científico y el patrimonio cultural. Por primera vez en todos los tiempos, Internet nos ofrece la oportunidad de construir una representación global e interactiva del conocimiento humano, incluyendo el patrimonio cultural, y la perspectiva de acceso a escala mundial²⁶. Y es ese afán ecuménico de difusión del conocimiento el que se convierte en meta de los científicos que han comprendido que es necesario aportar información cualificada para formar ciudadanos que puedan interpretar cabalmente la realidad que nos rodea. “Nuestra misión de diseminar el conocimiento”, reconocen los científicos del Max Planck, “será incompleta si la información no es puesta a disposición de la sociedad de manera expedita y amplia. Es necesario apoyar nuevas posibilidades de diseminación del conocimiento, no solo a través de la manera clásica, sino también utilizando el paradigma del acceso abierto por medio de la Internet. Definimos el acceso abierto como una amplia fuente de conocimiento humano y patrimonio cultural aprobada por la comunidad científica”. Esa declaración estuvo precedida, al menos, por la *Budapest Open Access Initiative*²⁷ —que propone el acceso universal y sin restricciones al contenido de las publicaciones científicas y la creación, también, de archivos de prepublicaciones (*preprints*) o trabajos en curso sujetos a críticas y revisiones, todo ello financiado y auspiciado por mecenas que en este caso pretenden que la globalización contribuya a la generalización del acceso al conocimiento— y por la presentación en el Congreso norteamericano de la *Public Access to Science Act*²⁸, que ponía en evidencia la naturaleza pública del conocimiento producido con dinero público y pretendía establecer, con ello, la obligación de su acceso irrestricto y universal.

CONCLUSIÓN: LA CAPITALIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES

El software libre y la Ciencia Abierta conforman comunidades de conocimiento en las cuales existen distintos niveles de granularidad, hospitalidad y mediación. En ambas se encuentran distintas instancias de mediación -formales e informales- que regulan los flujos de información y comunicación entre las personas que forman parte de estas comunidades. Ambas comparten un *ethos* común no sólo en cuanto a sus objetivos, sino también en la forma de llegar a ellos. Finalmente, ambas comparten un componente activista y reaccionario frente a dinámicas de capitalización que reconfiguran en espacio de lo público como común.

El software libre es una comunidad que surge como reacción al cercamiento del software. Richard Stallman comenzó su proyecto GNU cuando no pudo reparar el software de una impresora, mientras que Linus Torvalds re-escribió el núcleo de minix porque no estaba a favor de pagar por obtener el software que su profesor le obligaba a comprar. Desde su misma creación reaccionan frente a la capitalización de aquello que era común, público, no como un fin sino como un nuevo inicio que permita una mayor comunicación, granularidad y aumento de la hospitalidad. El acceso al código fuente (información) constituye un principio a partir del cual la comunidad puede continuar construyéndose a sí misma. En este sentido, la diferencia con el *Open source* software puede encontrarse principalmente en que la comunidad de software libre no trata únicamente de que el código sea abierto, sino que no renuncia a un referente que orienta la acción hacia un espacio público más hospitalario, público y regulado en común, por aquellas personas que conforman la comunidad.

26 BERLIN DECLARATION (2003). Berlin *Declaration on open access to knowledge in the sciences and humanities*.

27 CHAN, L.; CUPLINKAS, D.; EISEN, M.; FRIEND, F.; GENOVA, Y.; GUÉDON, J.C. & VELTEROP, J. (2002). *Budapest open access initiative*.

28 PUBLIC ACCESS TO SCIENCE ACT <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query/z?c108:H.R.2613>

Las iniciativas hacia el Open Access en ciencia tienen una trayectoria similar. Si bien no estamos ante dinámicas comunitarias exentas de fallos y problemas²⁹, y prueba de ello es que Merton escribió sus famosos CUDEOS considerándolos valores normativos a los que debe aspirar la ciencia, uno de los principales objetivos de las comunidades de ciencia abierta siempre gira en torno al ideal de comunitarismo mertoniano. El objetivo final no es tener acceso a la información, sino situar este acceso a la información como requisito a partir del cual una comunidad puede construir sus espacios de granularidad, mediación y hospitalidad de forma que el conocimiento no quede cercado y fuera de "lo común". Continuando con esta línea, el progresivo deterioro y desprestigio de la mayoría de editoriales universitarios en favor de los grandes conglomerados editoriales no sólo expropia a las mismas de la propiedad intelectual que ellas mismas han producido³⁰. Por otra parte las expulsa como mediadoras válidas que permitan que la comunidad crezca, al crear productos que analizan el impacto de cada una de las publicaciones científicas. Los artículos científicos son los mediadores clave de esta comunidad. Es el medio a través de la cual la ciencia ha encontrado un canal de comunicación lo suficientemente eficiente como para resistir más de dos siglos de innovaciones constantes. El acceso a dichos artículos científicos es una de las vías para convertirse en mediador clave de la comunidad, pero controlar las revistas, la forma de publicar (normas de autores) conlleva controlar quienes publican y por ende se convierte en la mediación por excelencia dentro del campo³¹.

Al igual que en el caso del software libre, los grandes conglomerados editoriales no se volcaron en competir con estas comunidades de conocimiento sino que se han insertado en ellas como mediadoras clave, introduciendo en ellas las lógicas propias (extrañas a las dinámicas de las comunidades) a las que se ven sujetas las empresas y grandes conglomerados capitalistas: la necesidad de beneficios y repartos de dividendos. Ésta nueva dinámica de mediación, en la que las grandes empresas son las principales prestatarias de servicios a la comunidad científica, afecta la configuración de lo público. Ya no se encuentra un espacio como referente para el autogobierno de las comunidades, lo público no ha de pensarse como algo en beneficio del aumento de la hospitalidad (es decir, convertir lo público en común). La introducción del imperativo del reparto de dividendos ubica lo público, que no lo común, como un fin. Aquello que no era un negocio subsumido a la lógica capitalista³² ahora lo es. Por otra parte, la presión creciente por la publicación de resultados científicos como vía de ascenso en la carrera académica ha espoleado este secuestro de lo común. Otro de los resultados ha sido la aparición de las llamadas predator journals, especializadas en el cobro por publicación de artículos con unos controles de calidad dudosos en el mejor de los casos. La replicabilidad de los estudios, base fundamental del conocimiento científico, cede paso cada vez más a la novedad permanente de artículos que se publican y olvidan³³.

29 Un caso paradigmático es el de Gregor Mendel, quien tardó 34 años en ver reconocido su trabajo por haberlo publicado en una revista poco conocida, ya en 1900.

30 MACEIRAS, SDA (2014). "Algunas reflexiones en torno al acceso abierto, revistas científicas y el campo de publicación académica". *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, (17), pp. 173-187

31 Thompson denomina la tarea editorial como "ama de llaves" (gatekeeper) en la medida que su tarea es tanto decidir cómo dar forma a las publicaciones que edita. Con la ubicuidad de Internet, la tarea de edición se ha convertido en una clave para regular los flujos de información en las revistas de alta calidad. THOMPSON, JB (2005). "Books in the digital age: The transformation of academic and higher education publishing", in: *Britain and the United States*. Nueva York, Polity.
THOMPSON, JB (2010). *Merchants of culture*. Nueva York: Polity.

32 No se pretende eludir las consecuencias negativas de las publicaciones científicas en lo referente a barreras de acceso o negocio en el sentido de obtención de prestigio académico como rédito económico.

33 BUTTON, K & MUNAFÓ, M (2013). "Deep impact: unintended consequences B., of journal rank", *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, p. 291.

La introducción del capital financiero como agentes de mediación en estas comunidades de conocimiento produce un extrañamiento por el cambio de significados en las mismas. El “nuevo” énfasis, centrado en las métricas, índices, metodologías, procesos, etc. no dejan de ser tecnicismos posicionados como referentes a los cuales las comunidades deben aspirar. Ciencia y software burocratizados manufacturados en cadenas de producción que benefician al capital privado en detrimento de aquello que era -y sigue siendo por más secuestrado que se encuentre- común. Las comunidades de conocimiento, actualmente, son activistas en la medida que reclaman un espacio en el que desplegar su hospitalidad. Este espacio no puede ser el espacio de lo público, inserto en lógicas capitalistas, sino el espacio de lo común. Las herramientas informáticas son necesarias y están disponibles, pero no son suficientes para conformar una configuración de comunidades de conocimiento si quienes median introducen lógicas ajenas a un común que permita re-inventar en cada momento los procesos que permitan aumentar la hospitalidad.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Expresionismo Web 2.0 y Homo Dyctious en la encrucijada netantropológica de narcisismo, proteísmo y altruismo

WEB 2.0 Expressionism and Homo dyctious in the netanthropological crossroads of narcissism, proteism and altruism

César MORENO

Universidad de Sevilla, España

A Ramón Queraltó, In Memoriam

Resumen

Con el propósito de imaginar (y diseñar hipotéticamente) al receptor/usuario ideal de la nueva fase de Internet (web 2.0), el autor aporta tres rasgos esenciales para su éxito, como serían el narcisismo (que, sin embargo, ya no está encerrado en sí), el proteísmo (que gana increíbles nuevas posibilidades de metamorfosis) y el altruismo (contra las amenazadoras expectativas de los años 80 de un individualismo egoísta). Este éxito potencial no debe, sin embargo, distraernos ni eclipsar los riesgos inevitables que implica el hombre-en-red lanzado al delirio online.

Palabras Clave: Altruismo; Internet; Narcisismo; Proteísmo.

Abstract

With the purpose to imagine (and design hypothetically) the ideal receiver / user of the new phase of the Internet (web 2.0), the author provides three essential features for success of web 2.0, as would narcissism (which however is no longer confined itself), the proteism (winning amazing new possibilities of metamorphosis), and altruism (against threatening expectations of the 80s of a egoistic individualism). This potential success should not, however, distract or overshadow the inevitable risks involved man-in-net launched the online delirium.

Keywords: Altruism; Internet; Narcissism; Proteism.

INTRODUCCIÓN

En 1993, la revista española *Diálogo Filosófico* me propuso la elaboración de un informe acerca del individualismo contemporáneo cuyo resultado fue un artículo de extenso y extraño título (*Uno entre otros. Hipersubjetividad y superconductividad en la era del vacío*¹). Si me permito recordar aquí aquella contribución, justamente a poco más de veinte años vista, es porque creo que incluso sin que fuese necesario aducir apenas más explicaciones, el subtítulo ya no sonaría hoy tan extraño, sencillamente porque todo se nos ha tornado mucho más *hipersubjetivo y superconductor*. Entiéndase, casi en un nivel máximo de éxtasis y exaltación: todo se nos ha vuelto más relacional, interactivo, reticular, veloz y, al mismo tiempo, del modo más extraño (pero después de todo también razonable), vacío y saturado. Hasta hace poco se habría dicho que saturado de *información*, pero habría que decir que actualmente también (y sobre todo) de *comunicación y "humanidad" a raudales*. En efecto, la red, la "nube" de humanidad se ha incrementado en torno a nosotros espectacularmente. Lo que en 1998 llamé *hombre múltiple*² ha seguido abandonando las calles, salvo ocasiones cuya excepcionalidad confirma la regla de ese abandono, e incluso la experiencia de la ficción, que parece haber decaído en su creatividad, pasando a *superpoblar* absolutamente las nuevas *autopistas de la comunicación* que son las redes mediales, en especial las que integran la *Web 2.0* como expresión por antonomasia del paso desde el *modelo de consumo al modelo de comunidad* en Internet³. En estos 20 años, en fin, hemos asistido a una evolución y un desarrollo tecnológicos masivos que han potenciado de modo extraordinario justamente la hipersubjetividad y la superconductividad *reticulares online*. En los primeros años de la década de los 90 del siglo XX Internet gozaba incomparablemente de muchos menos usuarios de los que posee en la actualidad. La guía interrogativa que presidió *Uno entre otros* era la de cómo sería posible que vacuidad y saturación pudieran darse al unísono, siendo que parecen contradecirse. No en vano, dos años antes de *Uno entre otros*, en 1991, y algunos años después de *L'ère du vide*, de Gilles Lipovetsky, había aparecido *The Saturated Self*, de Kenneth J. Gergen⁴. Finalmente, *Uno entre otros* desembocaba en la propuesta de tres orientaciones, a favor de a) la *mediación densa*, b) el *recogimiento / inspiración como resistencia*, y c) la *responsabilidad*, a las que volveré a referirme brevisimamente al final de este estudio. Pues bien, tras la revolución mediática e informática, Internet ha venido a complicarlo todo y en todos los sentidos, ofreciendo nuevas e increíbles oportunidades, en principio muy *axiológicamente neutras*. En los últimos años, la *Web 2.0* ha supuesto todo un desafío psico-antropológico, sociológico y, en definitiva, cultural, en la medida

1 MORENO, C (1993). "Uno entre otros. Hipersubjetividad y superconductividad en la era del vacío (Reflexiones sobre el individualismo contemporáneo)", *Diálogo filosófico*. n.º. 27, Madrid, Colmenar Viejo, pp. 353-373. Cfr. también MORENO, C (1992). "El papel del individualismo en la civilización actual". *Acontecimiento*. n.º. 22, Enero-Marzo, pp. 11-24.

2 MORENO, C (1998). *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Pre-textos, Valencia, pp. 181 y ss.

3 TUBELLA I CASADEVALL, I & VILASECA I REQUENA, J (Coords.) (2005). *Sociedad del conocimiento. Cómo cambia el mundo ante nuestros ojos*, UOC, Barcelona, p. 131. Como reconocen Christakis y Fowler, «Internet ha facilitado nuevas formas sociales que introducen cuatro modificaciones radicales en los tipos de redes de interacción social existentes hasta ahora: 1. Enormidad: la vasta magnitud de nuestras redes y del número de personas a las que se puede llegar; 2. Comunalidad: una ampliación de la escala en la que podemos compartir información y contribuir a esfuerzos colectivos; 3. Especificidad: un impresionante incremento en la particularidad de los vínculos que podemos formar; 4. Virtualidad: la capacidad de asumir identidades virtuales» (CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Conectados. El sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*. Taurus, Madrid, p. 283).

4 GERGEN, KJ (1992). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1992.

en que ha permitido que la hipersubjetividad y la superconductividad se tornen cada vez más cotidianas y eficaces. El nuevo “rey” del *nethumanismo* se llama *homo dyctious: hombre-red, hombre-en-red*, y nunca como en la actualidad ha sido y es, tanto y a la vez, *uno-y-muchos*. Si lo paradójico en los noventa fue en buena medida la posible conciliación entre vacío y saturación, lo que hoy resulta llamativo es la confluencia entre individualismo narcisista y comunidad.

LAS DISTANCIAS SE ACORTAN

A pesar de la complejidad de lo que ha llamado Lipovetsky la *cultura-mundo*, apenas podría dudarse de que uno de nuestros hechos culturales evidentes es el de que en casi todos los aspectos *las distancias se acortan*. Al menos en cierto sentido todo parece estar cada vez más próximo, casi se diría que cada vez más “apretado” y amontonado, de un modo que roza la *premura* y el *atosigamiento*. La *ansiedad* como respuesta psicológica es sumamente elocuente en este aspecto. Y, sin embargo, a pesar de ese acortarse las distancias, o quizás justamente por ello, se ha tornado incierto el significado de lo que sería una *verdadera proximidad*, al tiempo que cada día se torna más extraño *lo entrañable* (casi estoy tentado de añadir: *lo entrañable de antaño*). Quizás es uno de los signos de los tiempos, pero no sólo de la más inmediata actualidad, sino de más lejos que desde antes de ayer.

Se me permitirá un breve inciso o incluso desvío. En Diciembre de un lejano 1949, en una conferencia impartida en Bremen que llevaba por enigmático título *Das Ding/La Cosa*, Martin Heidegger escribió un breve y, sin duda, de los más dramáticos e hiperbólicos pasajes de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, en el que establecía una atrevida analogía entre el hecho civilizatorio del *acortamiento de las distancias [das Beseitigen der Entfernungen]*, propiciado por los medios de transporte y de comunicación sociales, y el desastre de la bomba atómica. En ese pasaje, con el que comienza la conferencia⁵, Martin Heidegger asumió sobre sí al menos parte de la *ansiedad* y de los temores de una época como la suya, traumatizada y, al mismo tiempo, forzada a mirar hacia adelante, intentando atenuar la memoria de los desastres de la Guerra y asimilar con premura y entusiasmo, pero no sin enorme inquietud, un Mundo *gigantesco* del que se confirmaba que habría de ser tecnológicamente construido o quién sabe si, por medio de esa misma tecnología, destruido (en verdad, *deconstruido*). Lo que preocupaba a Heidegger del *acortamiento de las distancias* no era tanto su *hecho* mismo, puntual, cuanto más bien el encubierto olvido de la *verdadera proximidad* que propiciaba. Era este acontecimiento epocal el que a Heidegger le parecía no menos grave que la bomba atómica. Sin duda, se excedió sobradamente en esa aproximación desmesurada (e insultante para las víctimas de Hiroshima y Nagasaki) entre desarrollo de la comunicación y bomba atómica. Al mismo tiempo, sin embargo, nos puso sobre aviso en el sentido de que deberíamos prestar más atención al fenómeno epocal en cuestión (el *acortamiento de distancias*) y explorar las implicaciones que tendría para nuestra comprensión del acontecer, en general, y, más concretamente, los riesgos que comportaría para una subjetividad e intersubjetividad “programadas” por la nueva “maquinación” (*planificación: estructura de emplazamiento: Gestell*) de la era de la Comunicación y la Información. Cuando en *La pregunta por la técnica* se refiera Heidegger a la

5 HEIDEGGER, M (1994). “La cosa”, in: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 143-144.

inmersión del existente en la *estructura de emplazamiento* y convierta a ésta en protagonista⁶, no cabe duda de que nos invitará a un pensar proclive a un pensamiento “antihumanista” al tiempo que, justamente por ello, nos pondrá sobre aviso de la necesidad de un pensamiento crítico e interrogativo.

Hasta nuestros días –y aún con un inmenso futuro ante sí– es cierto que el lema sigue siendo *intensamente* el mismo: *acortamiento de las distancias*. Y no sólo eso, sino también, en una dinámica que ya mostró sobradamente la vanguardia *futurista* en la primera década del siglo XX: intensificación de la *velocidad*, *fluidez*, *interacción*... Todo forma parte de la misma danza o –si preferimos una imagen más estructural y estática– de la misma trama o *plexo de conformidad* (luego *estructura de emplazamiento*) de la *Gestell*.

Aquí y ahora, por lo que respecta a nuestra temática, para nosotros se trata del *Hombre online*, del *Homo dyctious*⁷, *en red* y a la vez *enredado*, y de las posibilidades que pudiera brindar para un *nethumanismo*. Se trata de que nos preguntemos en qué medida la así llamada *Web 2.0* está propiciando una extrema *velocidad de hipercomunicación* en la que podría basarse el novísimo acortamiento de distancias en el vínculo comunicativo⁸. Estamos asistiendo atónitos a la inmensa fuerza de esta velocidad y de este acortamiento, casi *aglomeración*, vinculados a una Supermáquina virtual tecnológica que *pro-pone* un modo de ser de la *Tecno(Inter) Subjetividad Usuaría* capaz de involucrarla desde sus expectativas más íntimas y primarias hasta sus habilidades más técnicas y sofisticadas. La Supermáquina invisible, virtual, diseña “amablemente” nuestros sentidos, nuestros modos de pensar... y a nosotros mismos. Era previsible que en cuanto se diesen las condiciones de posibilidad no sólo tecnológicas, sino culturales y antropológicas para ello, Internet pasaría de un modelo *monodireccional* a uno de *interactividad*, no ya sólo *bi-* sino *multi*-direccional, hasta provocar la posibilidad de un sentido nuevo de “Comunidad”. El nuevo *Sujeto Colectivo* debía ser la *(Inter)subjetividad Usuaría*, verdadero soporte de la red, y no ya un sujeto aislado o encapsulado en su conexión con su zulo-ordenador⁹. Y ni que decir tiene que esta *(Inter) subjetividad* habría de poder encontrar muchas ocasiones de satisfacción para su *libre expresión*, a la que no le importarían demasiado los *consensos racionales* mientras pudiera movilizarse en una *empatía colectiva*, en una época de reconocido y global desencanto democrático (occidental, sobre todo).

En cualquier caso, nuestro tono no será, desde luego, heideggeriano. La evolución medial de la *Web 2.0* no tiene que suponer *necesariamente* la pérdida ni aniquilación de la “verdadera proximidad”, en este caso “interhumana”. No sólo la *Web 2.0* está encontrando salida como *Agora* donde gente muy próxima y muy diferente se vincula, se convoca y propone reunirse *on-* y *offline*, sino que no está decidido que la *Web 2.0* vaya en contra de la “verdadera proximidad” y no a su favor,

6 HEIDEGGER, M (1994), “La pregunta por la técnica”, in: *Ibid.*, pp. 9-37.

7 La sugerencia procede de CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, p. 232.

8 Aunque sea cierto que Internet propicia el acortamiento de las distancias, no por ello debería dejarse de reconocer que en otro sentido favorece que aumenten (por ejemplo, cuando se favorece que no sea prioritario el cara a cara en el mundo vital). Sobre esta cuestión, cfr. JONES, S (Ed.) (2003). *Cibersociedad 2.0. Una nueva vista a la comunidad y la comunicación mediada por ordenador*, UOC, Barcelona.

9 Respecto a algunos prejuicios respecto a la socialidad y sentido de la identidad y comunidad que hace emerger Internet, cfr. CASTELLS, M (2001). *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Barcelona, Plaza y Janés, passim, y especialmente pp. 137-138.

si bien no de inmediato. La dimensión *off-line*, como *lo otro* que la dimensión *on-line*, se inserta en un movimiento reversible en el que aquella deja de ser la inmediatamente originaria, siendo la segunda la que pasa a serlo (en especial para la así llamada *generación digital*), de modo que a cambio de ceder el prestigio del punto de partida (*terminus a quo*), gana una nueva y mayor relevancia como punto de llegada (*terminus ad quem*). En esta circunstancia, Internet en general y la *Web 2.0* en particular obran en muchas ocasiones no ya como fin (aunque ciertamente pueden operar potente y nefastamente como fines en sí abusivos, adictivos y casi maquinales), sino como *medio*, propiciando una multiplicación y enriquecimiento globales de posibilidades *on-* y *offline*. Por lo que se refiere a la *Web 2.0*, la singular *proxemia* que hace posible rinde efectos tan diversos que sería absurdo que nos empeñásemos en lanzar sobre ella juicios apresurados. El baudelaireano y poeano *hombre de las multitudes* casi ha tocado a su fin, así como el *Hombre-masa* de la primera mitad del siglo XX e incluso el *Hombre-audiencia* de los mass media de la segunda mitad del siglo XX, para dar paso justamente a este *Homo proxémico-medial-reticular*, *Homo dyctious*. A mi juicio, la nueva proxemia requiere unas condiciones en los *modos* de socialidad que no niegan, desde luego, pero que se desvían de las irrenunciables (*in extremis*) posibilidades del *cara a cara*, para dar paso a la oportunidad de relaciones más fluidas y diversificadas, pero también a veces, sin duda, muy intensas, incluso más intensas (pero también mucho más ambiguas, en muchos casos) que las que cabría esperar cara a cara, y en nuevos horizontes. Sí, en efecto, *las distancias se acortan*, pero sería absurdo que porque estuviese quedando atrás el predominio de una cierta concepción expresiva y medial de la intersubjetividad y la socialidad, básicamente cotidiana (*cara a cara*) y a *pie de calle*, hubieran de ser despreciadas o temidas las nuevas posibilidades.

El tema es, como se comprenderá, inmenso. Aquí quisiera ocuparme tan sólo de algunos de los rasgos “re-constructivos” que exige no ya simplemente el *factum* de la *Web 2.0*, sino su máximo rendimiento o *prosperidad*. No se trata ya ni del *factum* ni tampoco del *ideal*, sino del *rendimiento próspero* o del *éxito* como, quizás, verdadero motor del desarrollo y la innovación. Casi cualquier tipo de subjetividad puede participar de la *Web 2.0*, pero no toda modalidad de subjetividad propiciará su éxito. Y, sin embargo, ni la prosperidad tiene que equivaler necesariamente a idealidad, ni el éxito a excelencia. Es más, a veces el éxito es obstaculizado por la excelencia y la prosperidad por la idealidad. Y viceversa. Por ello, habría que pensar una (Inter)Subjetividad que permitiera mantener vigilante la exigencia de *no alejar en exceso prosperidad e idealidad, éxito y excelencia*.

La referencia al *éxito* es importante en la medida en que combina un aspecto *descriptivo* y otro *normativo* o, al menos, *pseudonormativo*, dejando atrás tanto el *factum* como el *ideal*, aquel en su indiscutibilidad y éste en su hipótesis fuerte y/o *regulativa*. Lo que *ya tiene éxito* se desenvuelve entre facticidad e idealidad, y no tiene necesariamente que corresponderse con aquella ni con ésta. Al mismo tiempo, el éxito ya es *indicativo* de lo que previsiblemente lo tendrá (al menos por el momento, de modo sostenible), por lo que aun sin ser identificable con lo *ideal* ni el *deber ser*, puede *valer* como *pragmáticamente prescriptivo*. Sin embargo, al no poderse identificar con lo ideal, el éxito puede acarrear una enorme cantidad de rendimientos “óptimos”, ciertamente, pero también de costosas disfunciones, defectos, abusos y malversaciones, que el ideal (ideal ideal, valga la redundancia) excluiría, desde luego, pero no el éxito fáctico y su *incremento de beneficios y rendimientos* más o menos evidentes. El fracaso es otro índice, que debe apuntar en un sentido diferente a aquel en que apunta lo que lo ha provocado, sin que ello deba significar necesariamente que

el fracaso no forme parte del camino a lo ideal o a la excelencia. Para comprenderlo, sin embargo, son necesarias una paciencia y sabiduría inusuales. Pues bien, a mi juicio, el *narcisismo*, el *proteísmo* y el *altruismo* son tres vectores decisivos de la excepcionalmente exitosa evolución de Internet, a la que está contribuyendo de modo espectacular la *Web 2.0*. Sin embargo, como ya dejaba entrever antes, la posibilidad de que el éxito no coincida con el ideal exige una vigilancia y control críticos precisamente no ya del mero éxito sino, en ocasiones y sobre todo, del *exceso de éxito*.

Si aquí, respecto al éxito de la *Web 2.0*, introduzco un matiz de prevención, o al menos de distanciamiento, es porque aquella *pérdida de la verdadera proximidad* a las cosas (y a los Otros) que denunciaba Heidegger, en la que parecía concentrarse, a su juicio, todo lo maléfico de la enorme reducción de distancias que propicia la tecnología, puede convertirse hoy en una pérdida de *profundidad, concentración y verdadera inspiración*, y no ya en nuestro trato con las cosas, sino justamente, y de forma más arriesgada, en la zona de trato *con los Otros* y, finalmente, con nosotros mismos, hasta convertir el acortamiento de las distancias y la omniaccesibilidad en un mecanismo de *superficialización, fragmentación e hiperrelacionalidad* en aras de una *hipercomunicabilidad* abandonada a las suertes de sus múltiples éxtasis, ensoñaciones y banalidades.

UN DEBATE DE LOS OCHENTA. INDIVIDUALISMO Y TRIBALISMO

Antes de abordar las dimensiones de la subjetividad e intersubjetividad que propician el *éxito* de la *Web 2.0*¹⁰, tal vez sería interesante remitirnos a una polémica que ya se planteó en la década de los 80 del siglo XX. Con vistas a su articulación y promoción eficaces y “bulliciosas”, Internet exige la *movilización máximamente global* de las posibilidades de Comunicación e Información, haciéndolas multiplicarse, descentralizarse, reticularse y orientarse tanto por lo que se refiere a la profundización (auto y heteroexplotación de rendimientos potenciales) de los sujetos a título *individual-psi* como por lo que respecta a las máximas extensiones posibles de una (*Pseudo*) *Comunidad Global Usuaría* cuasi-orgiástica, convencidos, aquéllos y ésta, de sus posibilidades “reales” de protagonismo en Internet¹¹. La tecnología virtual está haciendo posible que un *nuevo expresionismo subjetivo y comunitario* alcance enorme relevancia en el horizonte de la Comunicación e Información. Si rehúso hablar de *nuevos* sujeto y comunidad es porque considero que propiamente la *innovación*, si cabe hablar al respecto con propiedad y en sentido estricto, no tiene lugar en las dimensiones mismas –digamos, antropológicas– del sujeto en sus figuraciones *narcisista, proteica y altruista*, ni de la comunidad interactiva, proliferativa y muy cooperativa. Es sobre todo a título *medial e instrumental* como Internet propicia un incremento exponencial de múltiples dimensiones de la subjetividad y la comunidad que ya conocemos. Dicho incremento redundará en el *net-individuo* y en la *net-comunidad* de un modo quizás inaudito, potenciando vectores y dimensiones ya reconocidas pero aún no suficientemente exploradas ni implementadas prácticamente, conduciendo al sujeto, en los horizontes de Narciso y Proteo, a una expresividad sin

10 NAFRÍA, I (2000). *Web 2.0. El usuario, el nuevo rey de Internet*, Barcelona, Gestión 2000, pp. 23-110 presenta una sencilla y muy ilustrativa historia evolutiva de Internet en su fase primera (.com) y en su segunda fase (2.0).

11 Es sumamente significativo el comienzo del ensayo de NAFRÍA (2000). *Op. cit.*, p. 13), cuando recuerda que en 2006 la revista Time escogió como personaje del año a aquel que aparecía reflejado en la pantalla de ordenador, convertida en espejo gracias a una finísima lámina en la propia revista, donde se leía You. “Tú. Sí, Tú controlas la Era de la Información. Bienvenido a tu mundo”.

parangón, al tiempo que la cooperación altruista brindará oportunidades nunca siquiera soñadas en velocidad, *accesibilidad y expresividad interactivas*.

Volvamos, pues, por un momento, a la primera mitad de los años 80 del siglo XX, cuando el mundo intelectual se hizo cargo reflexivamente de dos soportes que me parecen imprescindibles para comprender el humus en el que habrían de arraigar y crecer exponencialmente los *net-individuos* y las *net-comunidades*, en esa especie de implosión que supone la creación y difusión viral de la *Web 2.0*. Dejando a un lado, a efectos de brevedad, la cuestión general de la *postmodernidad*, quisiera recordar aquí las aportaciones que supusieron en 1983 y 1988, respectivamente, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporaine*, de Gilles Lipovetsky¹², y *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés du masse*, de Michel Maffesoli¹³. Estas dos contribuciones desde el campo sociológico ilustran sobradamente una doble tendencia, decisiva para la configuración proyectiva del éxito de Internet en su dimensión *pro-individual* y *pro-social* como *Web 2.0*: por una parte, el ascenso de lo que llamaba Lipovetsky el *proceso de personalización*, y, por otra parte, el *retorno de Dionisos*, en el caso de Maffesoli.

Desde luego, no pretendo presentar con detalle alguno las ya muy conocidas descripciones y tesis sostenidas por Lipovetsky en 1983. Simplemente aludiré a cómo en *La era del vacío* se asociaba el narcisismo con fenómenos como la *seducción a la carta*, el *vacío de sentido*, la *indiferencia*, la *despolitización*, el *consumismo*, el *hedonismo*, la *autoliberación*, la *autoexploración*, la *ausencia de imperativos categóricos*, la *moda* y las *marcas*, la *cultura psi*, la *autoayuda*, el *vivir el presente*, y, en suma, la *hiperinversión en lo privado* y en el *yo...* A juicio de Lipovetsky, en la medida en que está

(...) conminado a reencontrarse, el Yo se precipita a un trabajo interminable de liberación, de observación y de interpretación. Reconozcámoslo, el inconsciente, antes de ser imaginario o simbólico, teatro o máquina, es un agente provocador cuyo efecto principal es un proceso de personalización sin fin; cada uno debe "decirlo todo", liberarse de los sistemas de defensa anónimos que obstaculizan la continuidad histórica del sujeto, personalizar su deseo por las asociaciones "libres"¹⁴.

Pocos años después, sin embargo, Maffesoli llamaba la atención, con tono crítico frente a los defensores de la relevancia del individualismo, sobre el componente extático-dionisiaco y efusivo como última verdad irrefragable de lo social, defendiendo no ya la dimensión estructural de ese componente, sino su presencia en el mundo contemporáneo, tesis extraña y difícilmente asimilable si se asume la interpretación lipovetskiana. Con muchas referencias críticas indirectas, rehuendo el enfrentamiento directo con Lipovetsky, Maffesoli se situaba a la contra de una clase intelectual que declaraba el "fin de lo social"¹⁵ y era incapaz de vislumbrar la *potencia* del *querer vivir* y del *estar-juntos*¹⁶, desarrollando una sugestiva investigación en la que aparecían nociones como *aura de lo*

12 LIPOVETSKY, G (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.

13 MAFFESOLI, M (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona, Icaria.

14 LIPOVETSKY, G (1986). *Op. cit.*, p. 54.

15 MAFFESOLI, M (1990). *Op. cit.*, p. 89.

16 *Ibid.*, p. 85.

cotidiano, centralidad subterránea (de lo social-dionisiaco-orgiástico), *proxemia, vida banal, cotidianeidad, oralidad, mito, éxtasis, participación, tribalismo, reencantamiento del mundo, principio de alonomía* (frente al de *autonomía*), etc... Justo para demostrar que no era tan cierto que el *individualismo* fuese el signo de los tiempos, y no más bien el *tribalismo* como expresión genuina de la verdad dionisiaca de lo social. Y añadía Maffesoli:

No es imposible imaginar que, correlativamente al desarrollo tecnológico, el crecimiento de las tribus urbanas favorezca un “palabreo informatizado” que reactúalice los rituales del ágora antigua. En este sentido, ya no estaríamos confrontados, como ocurrió en su nacimiento, con los peligros de la computadora macroscópica y desconectada de las realidades próximas, sino, por el contrario, gracias a lo “micro” o a la televisión por cable, nos veríamos remitidos a la difracción hasta el infinito de una oralidad cada vez más diseminada. El éxito de Minitel en Francia ha de interpretarse en este sentido, así como en numerosos campos: la educación, el tiempo libre, el trabajo o la cultura, la comunicación próxima inducida por este proceso se estructura en forma de red, con todos los efectos sociales que cabe imaginar¹⁷.

Pues bien, a mi juicio, el desarrollo tecnológico en la última década estaría propiciando que Internet provea oportunidades excelentes tanto para la perspectiva de Lipovetsky como para la de Maffesoli, si bien, claro está, a la altura de los tiempos, justamente en la medida en que sobre todo Internet está ofreciendo posibilidades expresivas nunca antes conocidas, con un enorme poder transformador en su pura expresividad, cada vez más *libre* (de cara al Narciso postmoderno) e *interactiva* (a favor de la comunidad dionisiaca postmoderna), en un momento civilizatorio en que pierde relevancia (con razón o sin ella) la sospecha de que Internet fuese a generar un conflicto de verdadero antagonismo *offline/online*. Las TICs están aliviando poderosamente el aislamiento y descompromiso autocomplaciente del Narciso lipovetskiano, contribuyendo a su progresiva *socialización*¹⁸ y propiciando lo que podríamos considerar como una segunda fase del individualismo postmoderno, que es cada vez más, como diría Castells, *individualismo en red*.

EL NUEVO NARCISO, ENTRE PSEUDOIDENTIDAD Y DESINHIBICIÓN

A la altura de los 80 la posibilidad de conciliar a Narciso y Dionisos podía parecer si no descabellada, sí al menos de difícil realización. Pero actualmente, ¿no podría describirse la novísima *empatía* que articula la *Web 2.0*, en muchos aspectos, a partir de un consentimiento recíproco entre Narciso y Dionisos? ¿Acaso la *orgia* (en su sentido estrictamente *relacional*, por supuesto) no transcurre entre narcisos?, ¿no es provocada por el nerviosismo y virulencia de gestos, tics y demandas narcisistas, en el encuentro potencialmente “viral” de individuos hipercomunicativos al encuentro de sí mismos y de otros? Narciso “navega” *on line*: modelo de *mensaje en una botella* o modelo de *minoría electiva*¹⁹... al encuentro del Desconocido, del Amigo, Colega o Seguidor. Ya no se autosatisface ni se reafirma en la soledad de su espejo íntimo, sino hacia “afuera”. ¿No podría reconciliarse

17 *Ibid.*, pp. 79-80.

18 Por ejemplo, LIPOVETSKY, G (1986). *Op. cit.*, 49 y ss. (todo el cap. III, titulado “Narciso o la estrategia del vacío”).

19 MINGO, ALICIA Mª De (2011). “Minorías electivas y humanismo en la galaxia Internet. Una contribución a la pregunta por la verdad de la democracia”, *Argumentos de razón técnica XIV*, Universidad de Sevilla, pp. 87-111.

amplia y confortablemente con una comunidad que en lugar de exigirle dimitir de su propio narcisismo estuviese dispuesta a asumirlo, a cambio de aceptar participar en una *comunidad-de-narcisos*? Estamos asistiendo a la demostración de que lejos de ser imposible, la *comunidad narcisista* es muy viable y brinda muchos rendimientos, congratulándose, llegado el momento, o si la ocasión es propicia, de poder “tomar” el espacio cívico, público, urbano (*offline*) cuando sea necesario. Es cierto que en el momento en que se planteó la polémica entre el individualismo-*psi* narcisista y la comunidad orgiástica, tribal y empática, quizás se encontraba en una situación de preponderancia el primero, y Lipovetsky parecía portador de más y mejores argumentos que un Maffesoli aparentemente demasiado “romántico”, reticente a desprenderse, a la altura de los tiempos postmodernos y tecnomediáticos, de las fuentes originarias y sin duda más primitivas y “auténticas” de la socialidad, precisamente de aquella que había descrito Nietzsche en el sentido de un cuestionamiento global-primaveral del *principium individuationis*²⁰. Creo, sin embargo, que, por una parte, el individualismo-*psi* descrito por Lipovetsky se ha visto desbordado por las nuevas posibilidades de la comunidad y ésta, básicamente empática, ha comenzado a extraer toda su potencial rentabilidad del *narcisismo compartido*, quizás porque pronto se constataron, a todos los niveles, desde el más subjetivo al más global y político, los riesgos que merodeaban en torno a aquel Narciso individualista-*psi*, arriesgándose en su narcisismo a un vacío nihilista de “zapatillas de andar por casa”, siempre, eso sí, predispuesto a consumir a la carta todo aquello que en el inmenso mercado del feroz hipercapitalismo avanzado pudiera contribuir al propio confort del *yo-mi-me-conmigo* del consumidor autoconsumido. Y no menos se había avistado, por otro lado, la inviabilidad de un retorno a la comunidad que ya no podía ser ni decimonónico ni, por así decirlo, campestre, ni obrero, ni mayoritariamente (salvo que excepcionalmente fuese viable) popular-masivo, con vistas a una intervención político-“revolucionaria”. Internet ha comenzado a suponer tal potencial amenaza, que ha abierto los ojos críticamente a unos y otros, orientándose a sacar a los individuos de su cubículo y a las comunidades de su ingenua tendencia a pensar que no hay encuentro si no es a pie de calle, codo con codo, etc. y, por supuesto, propiciando que no siguiera viviéndose como fatídico el dualismo *online/offline*. La *Web 2.0* habría venido, pues, en rescate del individuo y de la comunidad de sus pesadillas, a favor de un sentido renovado del individuo y la comunidad. Internet ha provisto de un *Medium* para el encuentro: el individualismo *psi* en sus procesos de personalización (Vicente Verdú hablaría, para evitar equívocos, de *personista*²¹) descrito por Lipovetsky y el *demoteísmo*²² preconizado por Maffesoli. Finalmente, muchos acontecimientos sociales de finales de la primera década del siglo XXI acreditan que la *despolitización* que diagnosticaba Lipovetsky no está teniendo lugar (quizás debido, al menos en parte, a la crisis simbólica de la democracia *representativa*... motivada en buena medida por el muy pujante nuevo modelo de la comunidad virtual), y Narciso se ha tornado mucho menos cerrado y ha decidido embarcarse en nuevas formas de cooperación y altruismo, entre las que no cabe la menor duda que destaca la *cooperación cognitiva y la ciber solidaridad*. En resumen: al expresionismo de la *Web 2.0* le es esencial un *narcisismo compartido* y el que pueda ser conducida a sus máximas posibilidades la demanda de expresión por parte de los individuos y comunidades, pues la “toma del poder” de la *Nueva Bastilla*/Internet, o su apariencia, por parte de individuos y comunidades guarda estrecha relación con esa *expansión* (diría mejor: *explosión*) *expresiva*.

20 MAFFESOLI, M (1990). *Op. cit.*, p. 82.

21 Cfr. VERDÚ, V (2007). *Yo y Tú, objetos de lujo. El personismo: la primera revolución cultural del siglo XXI*, Barcelona, De Bolsillo.

22 MAFFESOLI, M (1990). *Op. cit.*, p. 105.

Y, ciertamente, es necesario a toda costa que Narciso abandone cualquier resto de timidez y que en su autocontemplación, vaciada de profundidad, superconductora, expresiva en forma de mensajes breves, fotografías, gustos, enlaces, etc., etc., deje a un lado al máximo posible las recatadas aguas en que aparece románticamente su íntimo reflejo para que se lance a sí mismo al ancho mar de las redes. Es acuciente que sobreabunde la inquietud por expresarse, decirse, manifestarse, proclamar confiadamente (y a veces incluso con una disimulada desesperación –valga para una lectura existencial de la *Web 2.0*) un *¡Heme aquí!, ¡Aquí estoy!, ¡Este soy yo!, ¡Soy Alguien!...* No por resultar ya un lugar común se debe dejar de recordar cómo el activista cultural que fue Andy Warhol supo captar a la perfección el signo de los tiempos presentes y venideros cuando a finales de los 60 dijo aquello de que *In the future, everyone will be world-famous for 15 minutes*. Lógicamente, no imaginó el detalle del tema que en el fondo estaba en cuestión. Es perentorio que los individuos crean, desde su *locus* virtual (ya no tanto oscuro *cubículo*²³), o desde su foco emisor-y-receptor narcisista, que tienen algo que decir, y que sus discursos, sus imágenes, sus videos, sus preferencias, lo que les pasa, en suma –y quizás más que nada cómo se sienten, qué les “pasa por la cabeza”, etc.- pueden ser acogidos con (al menos cierto) interés²⁴. Sí, sin duda Internet es un paraíso para cualquiera que necesite “hacerse notar”. Incluso el más solitario, desde el rincón geográfico más apartado, puede darse a conocer *online* a “todo el mundo” lanzando su mensaje en una botella *netiforme*. No hace falta ningún gran mensaje, ni siquiera es necesario saberse recepcionado... El gesto primordial busca a un *Otro hipotético*. Aun cuando no obtenga respuesta real y efectiva, el mensaje puede llegar a miles, a millones... La *Web 2.0* se nutre de esta expectativa, que puede verse satisfecha o no. Aunque no se deje “regular” por un modelo de excelencia o prestigio, el cibernarciso tiene que tenerse por “interesante” si es que se decide a participar. Y para ello tiene que mantenerse en un nivel mínimo, aunque suficiente, de *autoestima*. No cabe duda de que el efecto *terapéutico* puede ser muy relevante *de hecho*. Especialmente cuando Narciso se encuentra comunitariamente con Otros con los que pueda compartir gustos, intereses, problemas personales, cuestiones profesionales.... Pero también comporta los riesgos que pudieran derivarse del engrimiento ridículo de sujetos minúsculos multiplicando sus voces y encuentros y desencuentros a diestro y siniestro, a una velocidad increíble, con una desinhibición a veces francamente sorprendente, capaz de provocar con frecuencia, en grados diversos, lo que se conoce (o se conocía, en una sociedad aún “recatada”, crecientemente en desuso) como *vergüenza ajena*²⁵. Y es que, en verdad, lo decisivo de este expresionismo es que se sustenta no ya en *contenidos* que pudiesen legitimarlo y tornarlo relevante (lo que sin duda tendría gran importancia), sino –y en ello se muestra el poder del narcisismo- en que el expresionismo alcance valor por sí mismo a partir de su proliferación y de su demanda *obsesiva y/o adictiva*, lo que tendrá lugar especialmente no en un sujeto narcisista tímido o púdico, sino más bien en un individuo con tendencias *autoafirmativas exhibicionistas*²⁶. Lo que se obtiene es un efecto parecido al del *panoptismo*²⁷,

23 Haría falta la genialidad de un nuevo Bachelard para rehacer la poética del espacio, pero en su dimensión y expresión virtual.

24 A efectos de no extenderme demasiado, eludo la reproducción textual de la muy ilustrativa y en tal sentido recomendable canción del grupo de rap Tote King titulada Redes sociales, que puede encontrarse fácilmente en Internet (Youtube, etc.).

25 Por lo demás, de inmediato esta vergüenza sería avergonzada ella misma, reprobada, como expresión de soberbia y engrimiento del receptor avergonzado.

26 Cfr. las interesantes aportaciones de REID, E (2003). “Jerarquía y poder. El control social en el ciberespacio”, in: SMITH, MA & KOLLOCK, P (Eds.) (2003). *Comunidades en el ciberespacio*, Barcelona, UOC, pp. 149-183, especialmente pp. 155-159. Reid establece una diferencia estratégica, con buenos rendimientos en la investigación, entre estar desinhibido y no estar inhibido, siendo aquél más radical que éste, y reconociendo, en cualquier caso, que en muchos sentidos Internet (la autora investiga sobre todo los MUDs) favorece la disminución de la inhibición.

27 Respecto al fin de la privacidad, cfr. CASTELLS, M (2001). *Op. cit.*, p. 198 y ss. Para Castells, «Internet ha dejado de ser un espacio libre, pero tampoco se ha cumplido la profecía orwelliana. Es un terreno controvertido en el que se está disputando la nueva y fundamental batalla a favor de la libertad en la era de la información» (*Ibid.*, p. 195).

pero invertido. El panoptismo debe provocar que uno se sienta amenazado al sentirse observable. En el caso que nos ocupa, sin embargo, ser observable debe traducirse, para el exhibicionista, en un sentirse atendible, escuchable, legible, compartido..., fruto de una decisión libre... y a veces arriesgada²⁸. El expresionismo de la Web 2.0 encuentra en buena medida su éxito *masivo* cuando la única exigencia es atraer (más o menos, pero mejor si más) el ideal de la transparencia a nuestras vidas sin oponerle demasiados obstáculos a cuenta –se dirá– de un trasnochado ideal de intimidad y pudor. Cuanto mayor sea la *desinhibición* (eso sí, bajo control), mayor será el éxito expresionista, al menos en un sentido cuantitativo. Para valorar este núcleo duro, habría que intentar pensar *a sensu contrario*, e imaginar qué ocurriría con la *Web 2.0* si los participantes fuesen muy tímidos y celosos de su privacidad e intimidad. De hecho, ya nuestro trato con dicho expresionismo ha localizado en el *abuso* de la exhibición personal uno de los principales problemas actuales de la *Web 2.0*.

Un Narciso tímido se recluye en su intimidad, pero por suerte para Internet –por el momento– hoy se cree cada vez menos en la privacidad de la intimidad. Esta se torna cada vez más pública, en grados diversos, en círculos de diferente intensidad y mayor o menor “ancho de banda”. En realidad, el narcisismo compartido exhibicionista compensa sus ridículos y sus riesgos por ser en muchos casos muy gratificante. No se trata propiamente de que el nuevo Narciso esté orgulloso de sí, como si acaso debiera ajustarse a algún modelo de (presunta) excelencia. Lanzado a un potencial sinsentido de máxima expresividad (superconductividad), donde puede caber casi todo²⁹, la felicidad de este Narciso estriba en hacerse notar. Por eso el narcisismo es un inmenso surtidor de información.

UN NARCISO PROTEICO. MULTIPLICIDAD Y PSEUDONIMIA

El narcisismo es tan poderoso que, como hemos dicho, no se deja guiar por un *modelo de prestigio y excelencia*, ni tampoco por la certidumbre de una *eficacia comunicativa verídica de su identidad offline*... Es tan poderoso, insisto, que no requiere que el sujeto narcisista siquiera sea *identificado en el mundo que aún llamamos “real”*. Y ello, ni que decir tiene, apoyado por las posibilidades de juego y disimulación de la identidad que brinda Internet. Para comprenderlo, tenemos que encontrar la nueva alianza entre Narciso y Proteo.

Resulta extraño, pero al cibernarciso le importa mucho más expresarse que identificarse, si este identificarse equivale necesariamente a ser identificado, digámoslo así, por su cara y nombre propio. La “fuga” de Narciso puede adoptar la forma de una multiplicidad o de una pseudonimia que equivale operativamente al anonimato. La deuda contraída por el Narciso con “el Otro” (como receptor o interlocutor *online*) no es sobre todo con un Otro al que le importase demasiado la identidad *offline* del Emisor-Narciso. En verdad, la destreza *online* en el intercambio veloz y eficaz de información no requiere sólo que no haya un modelo de excelencia en el intercambio comunicativo, sino también que la comunicación no tenga que ser *velis nolis* anclada identitariamente, siendo que la identidad *offline* supondría una especie de lastre. En efecto,

28 La cuestión se desplaza al tema del “ancho de banda”, es decir, a la cantidad de información “en abierto” que se ofrece en cada caso (Cfr. WATT, SE; LEA, M & SPERAS, R (2005). “¿Cómo de social es la comunicación a través de Internet? Una reevaluación de los efectos del ancho de banda y del anonimato”, in: WOOLGAR, S (Ed.) (2005). *¿Sociedad virtual? Tecnología, “ciberbolé”, realidad*, Barcelona, Editorial UOC, pp. 79-95.

MORENO, C (2004). “Vértigo de la posibilidad, complejidad y axiología”, *Escritos de Filosofía*, n° 44, Buenos Aires, pp. 139-162.

29 BARBERO MARTÍN, J (2002): “Tecniciidades, identidades, alteridades: destiemplos y reinventaciones”, *Diálogos de la comunicación* n° 64, pp. 9-24 (cit. por GARCÍA ESTÉVEZ, N (2012). *Redes sociales en Internet. Implicaciones y consecuencias de las plataformas 2.0 en la sociedad*, Madrid, Editorial Universitas, p. 106).

(...) hasta hace muy poco decir identidad era hablar de raíces, esto es, de raigambre y territorio, de tiempo largo y de memoria simbólicamente densa. De eso y solamente de eso estaba hecha la identidad. Pero decir identidad hoy implica también -si no queremos condenarla al limbo de una tradición desconectada de las mutaciones perceptivas y expresivas del presente- hablar de migración y movilidades, de redes y de flujos, de instantaneidad y desanclaje³⁰.

Se entenderá, entonces, que la identidad que Internet pone en juego no pueda ser ya una identidad dura, sino más bien fluida y muy diversificada. Se constata cuando accedemos a la *Web 2.0* en sus múltiples expresiones, en las que un único sujeto localizable *offline* puede participar multiexpresivamente, con tan sólo metamorfosear sus "perfiles" o "roles". El medio tecnológico potencia enormemente esta posibilidad que ya nos brinda nuestro cotidiano *Lebenswelt*³¹. No se trata de una multiplicidad que deba ser jugada enmascaradamente o como si se tratase de un juego de rol. No tiene que haber forzosamente ocultación, sino más bien juego con la *personalidad múltiple*³² que todos portamos. Internet no sugiere en este sentido nada realmente novedoso, pues ya desde nuestra vida cotidiana en el horizonte / trama / escena del mundo social de la vida jugamos continuamente a *ser-otros siendo el mismo*. Hay mil y un estudios al respecto y, por supuesto, el inolvidable *Uno, nessuno e centomila* de Luigi Pirandello, allá por el año 1927³³ y, ni que decir tiene, los estudios de Erwin Goffmann³⁴ desde la sociología de la vida cotidiana (finales de los 50) o los de Laing desde la antipsiquiatría³⁵ (comienzos de los 60). Un mismo individuo puede ser a la vez, o en fulgurantes desplazamientos, un serio profesor de botánica, hincha de tal o cual equipo, coleccionista de monedas, lector asiduo de Nabokov... y padre de familia, vecino, consumidor... No, desde luego Internet no descubrió esta enorme versatilidad que nos convierte en Proteos, pero sí es completamente cierto que la favorece por la vía de su accesibilidad potenciada y porque dispone para los usuarios de enormes posibilidades de tránsito y expresión.

30 Sin que sea posible, en muchas ocasiones, desprenderse del todo de la identidad o "idiosincrasia identitaria" offline, si se me permite la expresión, en el mundo online. En efecto, «la pertinencia o exageración que supone hablar de "comunidad" cuando nos referimos a los procesos que emergen en la interacción gestada en los entornos virtuales se cruza con la pertinencia o exageración que implica hablar de identidad para referimos a los participantes en tales entornos. Para algunos autores, no cabe la menor duda de que la interacción en los entornos virtuales permite un juego sobre la identidad que no es posible en el cara a cara. Se han realizado observaciones en interacciones a través de texto que muestran que las personas tienden a explotar el potencial que ofrece representar una personalidad diferente a la de su vida fuera de línea (...). No obstante, hay también numerosos trabajos que muestran que los entornos virtuales no son exactamente el enorme campo de experimentación para la identidad que a veces se sugiere. En esa línea, hay evidencias de que las categorías convencionales que definen la identidad, como el género, la raza, la sexualidad, etc., no se borran y tienden a organizar el sentido de muchos usuarios y usuarias de Internet» (GÁLVEZ MOZO, A Mª & TIRADO SERRANO, F (2006). *Sociabilidad en pantalla. Un estudio de la interacción en los entornos virtuales*, Barcelona, UOC, pp. 34-35).

31 Hasta no hace mucho, se hablaba del trastorno de personalidad múltiple, pero la psiquiatría acabó por cambiar tal designación por el de trastorno de identidad disociativa, porque, en verdad, personalidad múltiple tenemos todos, mientras que la patología aparece desde el momento en que las identidades diversas se disocian y son incapaces de encontrar articulación y coherencia. Cfr. TURKLE, S (1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de internet*, Barcelona, Paidós, pp. 319, 328.

32 PIRANDELLO, L (2004): *Uno, ninguno y cien mil*, Barcelona, Acantilado.

33 GOFFMAN, E (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.

34 LAING, RD (1964). *El yo dividido*, México, FCE; y LAING, RD (1974). *El yo y los otros*, México, FCE. Los dos estudios son, respectivamente, de 1960 y 1961.

35 Castells ha recordado cómo el anonimato facilitó enormemente la expansión de Internet y la circunstancia de que siendo EE.UU. su lugar de origen, allí la enmienda sobre la libertad de expresión incluso garantiza el derecho al caos (CASTELLS, M (2001). *Op. cit.*, pp. 193 y ss.)

Por otra parte, la identidad debe poder ser expresada online sin que sea necesario el respaldo identitario *offline*. En este "retraimiento" hacia la pseudonimia o el anonimato operativo³⁶ puede expresarse el cibernarciso proteico con una soltura casi ilimitada. Sin embargo, debemos precisar que no se trata de la negación de la Identidad, sino más bien del traslado de la exigencia de Identidad que el Narciso requiere a un terreno en el que hay potenciales *emisiones identitarias* sin necesidad de un anclaje, referente o vínculo *offline*. Ante todo, el Narciso proteico quiere expresarse e identificarse desde sus expresiones *online* en la inmanencia virtual, pero de modo que le reste siempre la salida de urgencia de un *Afuera* en el que no se requiera *anclaje identitario referencial*. A mi juicio, no ya el ejercer *de hecho* la posibilidad de un "Alias" o del anonimato directo, sino la propia posibilidad como tal de la expresión intranet es decisiva, no, como digo, porque vaya a ser puesta en práctica, sino porque *puede disponerse de ella cuando el emisor lo requiera*. Es una situación muy rentable e idónea para el éxito de las redes sociales.

Así pues, ¿por qué, en ocasiones, el disimulo, la ocultación y la pseudonimia³⁷? Para potenciar el expresionismo narcisista o, en general, la más irrestricta posible libertad expresiva. Como ya dijimos, el nuevo narcisismo es fuertemente desinhibido y exhibicionista, y puede asumir una identidad online suficiente para constituirse como núcleo emisor expresivo y apelar a Otros, sin que sea necesario que éstos atraviesen la máscara del emisor o del interlocutor en dirección a una identidad *offline facialmente* reconocible. Lo decisivo sería, pues, una identidad narcisista expresiva en un *efecto/pantalla*, no tanto el *anclaje identitario* como tal. Puede experimentarse desde el narcisismo (*soft o hard*) quien se haga conocer, por ejemplo, como "*El Llanero solitario*", expresándose –imaginémoslo- hasta la saciedad (por ejemplo, en contra de las injusticias sociales y políticas), sin necesidad de hacer corresponder la *verdad* expresiva *online* con una identidad *real*, por más que sea cierta la inquietud de "*El Llanero Solitario*" por las cuestiones sociales. Después de todo, si Internet prospera es porque, aunque el *reconocimiento facial* se diese, y en muchas ocasiones triunfa, se ha tornado no necesario, entre otras razones porque mayoritariamente Internet procura una inmensa apertura (banda ancha) a desconocidos desde desconocidos. De este modo, acaba por ser más relevante la identidad *online* (lo que se ofrece como identidad *online*), y ésta sigue un (dis)curso propio *intra-net* –aunque en muchos casos sea difícil evitar infiltraciones y pistas de la identidad *offline*³⁸. Además, lo interesante es que la identidad *online* no tiene por qué ser siempre la misma. Una vez más, la fuerza de la expresividad desborda las exigencias de una identidad a la vieja usanza. El nuevo cibernarciso se aviene felizmente con el Proteo *on- y offline*. Ello nos ayuda a comprender que el nuevo narcisismo es más un *narcisismo expresivo* que pide *reconocimiento* que un *narcisismo identitario* que demanda *conocimiento*. Proteo ha permitido una *identidad-en-deslizamiento* en una *identidad-pantalla* capaz de atenuar las exigencias duras y rigurosas de una *identidad-anclaje*. Es así como se produce una fascinante combinación de pudor e impudor, anonimato e identidad, anclaje y juego... con un espectacular rendimiento de beneficios.

36 Cfr. DONATH, JS (2003). "Identidad y engaño en la comunidad virtual", in: SMITH, MA & KOLLOCK, P (Eds.) (2003). *Op. cit.*, pp. 51-88.

37 Cfr. *ibid*.

38 MORENO, C (1994). "Intersticio y transcendencia. Posibilidades y dignidad del animal admirable", *Art. cit. supra.*; también MORENO, C (1994). "El deseo de Otro o la fascinación de Proteo", in: BARGALLÓ, J (Ed.) (1994). *Identidad y alteridad: aproximación al tema del Doble*, Sevilla, Alfar, pp. 41-54; MORENO, C (2009-2010). "Homo mobilis, dignidad y alteridad", *Esbozos XII*, pp. 24-33.

En suma, son muchos los factores que contribuyen a que Proteo sea uno de los “santos patrones” del usuario tanto fáctico como ideal de Internet³⁹. No en vano, en 1993, dos años después de que apareciese *The saturated Self*, de Gergen, fue publicado *The protean Self. Human resilience in an age of fragmentation*, de Robert J. Lifton⁴⁰, donde se defendía como salida al problema de la identidad un yo proteico versátil, flexible, múltiple, etc., pero también, coherente e integrado, y con una perspectiva moral. Como dice Christakis

(...) en el mundo virtual es posible llevar una “segunda vida” e interactuar sin las restricciones del mundo real. Gente con discapacidad física puede tener avatares normales, o los hombres pueden pretender ser mujeres y experimentar con los roles sociales de una forma que hubiera sido imposible antes de Internet. Estos comportamientos constituyen nuevas formas sociales, no una mera modificación de las interacciones en una red social ya existente (...)

Si las personas se perciben a sí mismas de manera distinta en el mundo virtual (...) entonces puede ocurrir que en las comunidades virtuales se den características que no se producen en comunidades del mundo real, características que aún no hemos experimentado ni imaginado. Nuestros mundos virtuales podrán parecer mejores que el mundo real, no sólo por lo que los programadores han construido en ellos, sino por nuestra manera de comportarnos, en tanto seres humanos, en estos nuevos entornos⁴¹.

Proteo es simulador, diverso, lúdico, no se conforma con un aspecto de sí, ni quiere convivir *offline* y *online* siempre con los mismos vecinos, cambia de gustos, porque tiene muchos gustos, y no considera de sí mismo que tenga una única verdad ni que pudieran colapsarse sus devenires porque fuese sólo Uno, siempre el Mismo.

No se trata aquí, desde luego, de indagar en la genealogía *premoderna* y la evolución *postmoderna* del Proteo, resucitado en el siglo XX después de que se perdiera en buena medida su rastro desde finales del siglo XV en aras de un *sujeto veritativo unitario, interiorizado y racional*, súbdito o ciudadano. Más allá de finales del siglo XV, hoy el horizonte del Proteo no es únicamente el de la enorme complejidad comunicativa de las subjetividades (*yo saturado* de Gergen), sino Internet y, como redoblando sus posibilidades, la *Web 2.0*, que se ofrece ante todo como posibilidad en el *mundo social online*, asumido en un *Lebenswelt* que ya opera como tal *off-* y *online*. Lo decisivo en el Proteo no es que se fragmente, incluso arriesgándose a romperse (y tal es propiamente la prueba que debe superar para no patologizar sus potencialidades⁴²), sino que se reparta, se distribuya y comparta (*expresionismo-de-afinidad*⁴³), se desplace y deslice, acometa recorridos, se metamorfosee y encuentre sus propias oportunidades y su satisfacción y *desenvoltura*, teniendo siempre la opción estructural y práctica de una mismidad de *anclaje y retorno offline*,

39 Cfr. TURKLE, S (1997). *Op. cit.* p. 325.

40 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, pp. 292-293.

41 Vid. nuestra nota 32.

42 Cfr. MINGO, ALICIAMª De (2011). *Art. cit. supra*.

43 TURKLE, S (1997). *Op. cit.*, p. 227. Por cierto, M. Castells cita a Turkle, pero para hacerle decir algo que si bien figura en las conclusiones de su estudio, no es lo que mayoritariamente dice en su investigación. Castells (2001). *Op. cit.*, p. 139, utiliza a Turkle para remarcar la importancia de la vida real en la creación de y juego con identidades virtuales, siendo que Turkle insiste sobradamente en la posibilidad de crear y manipular la identidad –lo que, obviamente, explica su preocupación en el sentido de evitar que la virtualidad “nos haga perder la cabeza”.

finalmente íntima (por cierto, en una intimidad diferencial, contrastada con la potencialidad de otras vidas/expresiones *online*).

El proteísmo no guarda simplemente relación con las posibilidades metamórficas que brinda, sino también con la creatividad respecto a las imágenes de sí mismo, el dominio de las mismas y, por supuesto, también, con los riesgos que toda esta complejidad suscita. Sherry Turkle recuerda cómo una diseñadora le confesaba su excitación ante la expectativa de conocer *offline* a la persona con la que había mantenido vínculos *online* durante diferentes sesiones en *American Online*. Aunque le inquietaba que su interlocutora fuese en verdad un hombre, lo que más le preocupaba era que ambos no respondiesen a lo que habían sido sus respectivos ciberyos, es decir, que estas identidades virtuales se hubieran distanciado demasiado de las reales. Y confiesa a Turkle que

No le mentí exactamente sobre nada en especial, pero me siento muy diferente cuando estoy conectada. Soy mucho más extrovertida, menos inhibida. Diría que me siento más como yo misma. Aunque esto es una contradicción. Me siento más como quien desearía ser. Sólo espero que cara a cara pueda encontrar alguna forma de ser en algún momento mi yo electrónico⁴⁴.

En su interesante anecdotario, también recuerda Turkle que una profesora de 30 años experimentaba una suerte de “adicción al flujo” en *Relay Chat*. Durante una semana, esta profesora había creado canales sobre cuestiones muy diversas. Y añade Turkle que

(...) se preocupa sobre su implicación con Internet, no pone límite al tiempo que le consagra, pero sí al número de roles que interpreta: “Es un escape total... En IRC soy muy popular. Tengo tres nombres que utilizo un montón... De manera que uno se toma en serio la guerra de Yugoslavia, [otro] está un poco chiflado con Melrose Place, y [un tercero lleva] mucha actividad en los canales sexuales, siempre buscando pasar un buen rato... Quizás sólo puedo relajarme si veo la vida como un canal IRC más”⁴⁵.

Aunque un poco extenso el texto, creo que las reflexiones al respecto de Turkle son muy oportunas:

En el pasado, este rápido merodear por diferentes identidades no era una experiencia sencilla de conseguir. A principios de este siglo hablábamos de identidad como algo “forjado”. La metáfora de equiparar la identidad a la solidez del hierro captaba el valor central de una identidad nuclear, o como la llamó en una ocasión el sociólogo David Riesman una dirección interna. Por supuesto, asumían roles y máscaras sociales diferentes, pero para la mayoría de personas la relación de por vida con la familia y la comunidad mantenía

44 *Ibíd.*, p. 228.

45 *Ibíd.*, pp. 228-229.

este merodear bajo un control bastante estricto. Para algunos, este control era irritante, y existían roles marginales en los que el merodear podía ser una forma de vida [...]

Ahora, en los tiempos postmodernos, las identidades múltiples ya no están en los márgenes de las cosas. Hay muchas más personas que experimentan la identidad como un conjunto de roles que se pueden mezclar y combinar, cuyas demandas diversas necesitan ser negociadas. Una amplia gama de teóricos sociales y psicológicos han tratado de captar la nueva experiencia de identidad. Robert Jay Lifton la ha llamado proteica. Kenneth Gergen describe su multiplicación de máscaras como un yo saturado. Emily Martion habla del yo flexible como una virtud contemporánea de organismos, personas y organizaciones.

Internet se ha convertido en un significativo laboratorio social para la experimentación con las construcciones y reconstrucciones del yo que caracterizan la vida postmoderna. En su realidad virtual, nos autocreamos. ¿Qué tipos de personajes interpretamos? ¿Qué relaciones tienen con lo que tradicionalmente hemos pensado como la persona "global"? ¿Los experimentamos como un yo ampliado o como separados del yo? ¿Aprenden nuestros yos reales de nuestros personajes virtuales? ¿Estos personajes virtuales son fragmentos de una personalidad coherente de la vida real? ¿Cómo se comunican entre ellos? ¿Por qué estamos haciendo esto? ¿Es un juego superficial, una pérdida de tiempo supina? ¿Es una expresión de una crisis de identidad como la que tradicionalmente asociamos con la adolescencia? ¿O estamos viendo la lenta emergencia de un estilo de pensamiento sobre la mente nuevo, más múltiple? Podemos plantear estas preguntas cuando vemos los distintos espacios de Internet⁴⁶.

Cuando escribió su ensayo, Turkle aún no había podido asistir al avance imparable de las redes sociales... Sus ejemplos parten de los MUD, pero lo que se dilucida en el Proteo, como bien detecta el propio Turkle y otros, no es una simple práctica lúdica en la que uno puede adoptar identidades "locas" o "delirantes". Podría plantearse incluso la idea, defendida por Erikson especialmente respecto a la adolescencia, de una *moratoria psicosocial*, de modo que los individuos "hacen a un lado" transitoria o momentáneamente las camisas de fuerza más o menos rígidas de sus identidades a favor de un tiempo de relajo y distensión respecto justamente a esa identidad que es vivida como un poderoso núcleo de exigencias y responsabilidades. Tal distensión les serviría a modo de experimentación tolerada en un periodo de la vida que se caracteriza por la búsqueda de la identidad. La tesis de Turkle es que ese periodo de moratoria se ha extendido a edades más avanzadas, gracias justamente a Internet⁴⁷. Y, en tal sentido, la saturación no es agobiante, sino liberadora. Turkle recuerda que un participante de WELL le dijo a Rheingold:

46 *Ibid.*, pp. 255-257.

47 TURKLE, S (1997). *Op. cit.*, p. 324.

Howard, a mí me gusta ser un yo saturado, en una comunidad de yos saturados similares. Crecí con la televisión y la música pop, pero no tengo suficiente. Las comunidades virtuales son, entre otras cosas, la cosaturación de yos que han estado, todas sus vidas, saturados aisladamente". A ello le respondió Rheingold: "A mí también me gusta ser un yo saturado"⁴⁸.

Finalmente, creo que resulta imprescindible reconocer que tanto el *efecto-Narciso*, con todo su potencial exhibicionismo, como el *efecto-Proteo*, con todo su potencial de versatilidad, pueden generar no sólo incertidumbre, sino también mucha verdad y autenticidad. Como lo hace una máscara o el intercambio de roles. El expresionismo de la *Web 2.0* rebosa en un ofrecimiento de conocimiento del mundo vital de sus participantes, por millones, que configura un material ingente que a veces no es nada fácil discriminar y valorar adecuadamente –lo que plantearía desafíos importantes a la investigación *netnográfica* (vid. infra).

EL EFECTO-COOPERACIÓN. NARCICISMO Y ALTRUISMO.

Aparte de los pilares del narcisismo y del proteísmo, el otro gran soporte de la revolución de Internet es el potencial de *estímulo de cooperación* que suscita. Para comprenderlo, Christakis y Fowler han propuesto sustituir el *homo economicus* por el que han llamado *homo dictyous*. Para los autores de *Conectados*,

(...) el *Homo economicus* habita un mundo brutal, donde el hombre es un lobo para el hombre y no existe preocupación por el bienestar ajeno. La expresión *Homo economicus*, de significado un tanto irónico, se empleó por primera vez hace por lo menos cien años para describir una teoría de la especie humana según la cual ésta actúa por interés propio y siempre en aras de obtener el mayor beneficio personal al menor coste posible [...]. En este modelo no hay espacio para el altruismo, y además deja completamente inexplorado el proceso mediante el cual las personas empiezan a desear algo en concreto.

Proponemos una alternativa. El *Homo dictyous* (del latín *homo*, "hombre" y del griego *dictyous*, "red") u "hombre en red" es una visión de la naturaleza humana que tiene en cuenta los orígenes del altruismo y del castigo, y también de los deseos y repulsiones. Esta perspectiva nos permite dejar de lado el interés propio como motor de todo. Dado que estamos conectados con los otros y que hemos evolucionado de manera que nos importan los demás, tenemos en cuenta su bienestar al tomar decisiones sobre cómo actuar. Además, al subrayar el hecho de que estamos integrados en una red, esta perspectiva nos permite incluir de manera formal un elemento esencial en nuestra comprensión de los deseos de los individuos: los deseos de aquellos que nos rodean. Y (...) esto es válido para todo, desde nuestros hábitos de salud o nuestros gustos musicales hasta nuestra decisión de votar o no. Queremos lo mismo que quieren aquellos con quienes estamos conectados⁴⁹.

48 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, pp. 232-233.

49 Vid. GONZÁLEZ R-ARNÁIZ, G (2011). "Sociedad tecnológica y bien común. A propósito de la cuestión de los commons", *Argumentos de razón técnica* n° 14, pp. 13-36. También es muy interesante ALONSO, A & ARZO, I: "Decrecimiento y comunal. Una alianza contra el capitalismo y la crisis", en HYPERLINK "<http://es.scribd.com/doc/63924740/Decrecimiento-y-Comunal-Una-alianza-estrategica-contra-el-capitalismo-y-la-crisis>" <http://es.scribd.com/doc/63924740/Decrecimiento-y-Comunal-Una-alianza-estrategica-contra-el-capitalismo-y-la-crisis>

Aunque ya reconocido como un vector decisivo de hominización y humanización, Nicholas A. Christakis y James H. Fowler han destacado sobradamente la importancia el *impulso filantrópico* en Internet, lo que sin duda podría suponer una gran aportación civilizatoria. En efecto, el usuario ideal debe ser partícipe, cooperador y estar imbuido de un poderoso componente de *generosidad altruista*, lo que supondría, en verdad, una novedad importante en las expectativas del narcisismo. Esta *cooperación* tiene en muchos casos una de sus formas primordiales en el *aportar* y el *compartir*. Es muy importante, por lo demás, que en lo que Christakis y Fowler ponen el acento sea en que dicha cooperación debería ser *con vistas al Bien* o, si se nos permite una formulación más atenuada, que sea *bienintencionada* (por oposición a lo *malintencionado* y *malicioso* como nociones axiológicas muy significativas en la red y, concretamente, en la cualificación del *software*). Con Internet no se trata de generar una Babel soberbia ni pernicioso, sino de que la colaboración redunde en favor de una perspectiva *humanista*⁵⁰ que quizás no pudiera ser definida concretamente más allá de ese indeterminado, y sin embargo imprescindible, “con vistas al Bien” casi como un *ideal regulativo* de la participación. Es de este modo como Christakis y Fowler subrayan la importancia de “la grandeza del todo” y del “superorganismo humano”. Sin reparos se refieren a la *difusión de la Bondad*⁵¹. Narciso se ha tornado, más o menos directamente, participativo y generoso.

Con motivo del ejemplo que supondría el fenómeno de la *wikialidad*⁵², pero también en referencia a la blogosfera, por ejemplo, dicen Christakis y Fowler que

(...) sorprendentemente, lo que vemos en el mundo virtual es lo que puede haber estado ocurriendo desde los albores de la civilización humana [...]. No cooperamos entre nosotros porque un estado o una autoridad central nos obligue a ello. Al contrario, nuestra capacidad para entendernos emerge espontáneamente de las acciones descentralizadas de personas que forman grupos con destinos interconectados y propósitos comunes⁵³...

lo que redundará en la formación de, en general, bienes pro-comunes⁵⁴. Movimientos como el *Creative Commons* o *Copyleft* son sintomáticos de que Internet está propiciando toda una cultura del aportar/compartir/mezclar sin, casi en sentido simbólico, “propiedad privada”, más allá de la proyección más posesiva de los “derechos de autor”. La “puesta en común” puede abarcar proyectos de diverso calado, hasta llegar a la expresión de gustos, aficiones, etc., que forman una trama inmensa, sin que

50 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, p. 303 y ss. Es justamente en este punto en el que podría cobrar relevancia lo que Queraltó ha denominado el caballo de Troya al revés (QUERALTÓ, R (2008). “Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana”, *Ludus Vitalis*, vol. XVI, nº 30, México, pp. 182-183), es decir, una estrategia en virtud de la cual la eficacia del valor (en este caso, valores asociados a la cooperación, la generosidad, el desinterés, etc.) encuentra conexión con el interés (pragmático) de los individuos y comunidades, siendo gracias al “Caballo de Troya” del Interés como tales valores llegan a penetrar en los comportamientos de individuos y comunidades o pueden ser activados. No parece que sea dudoso que el éxito de Internet conecta con esta estrategia.

51 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, pp. 285-288.

52 *Ibid.*, p. 288.

53 Vid. nota 50.

54 La reflexión de Judith S. Donath es interesante: «La identidad también juega un papel importante a la hora de motivar a la gente para que participe activamente en las discusiones de los grupos de noticias. No resulta difícil imaginar por qué la gente puede buscar información en internet: tienen un problema y buscan una solución. Pero, ¿qué es lo que hace que alguien conteste? ¿Por qué hacer el esfuerzo de ayudar a una persona desconocida y distante? Con frecuencia se acude al altruismo como explicación: la gente siente el deseo o la obligación de ayudar a los individuos y de colaborar con el grupo. Sin embargo, la buena voluntad desinteresada no explica la gran cantidad de discusiones que tienen lugar: construir una reputación y crear la identidad online de uno proporciona una gran motivación. Hay personas que dedican enormes cantidades de energía» (DONATH, JS (2003). *Art. cit.* p. 54).

al Narciso proteico-filantrópico deba importarle necesariamente que sea reconocido por su identidad *offline*, siendo que su prestigio debe sostenerse sobre todo con una identidad *online*⁵⁵. Y por lo que se refiere específicamente a las redes sociales,

(...) desde el punto de vista global, la experiencia de las redes sociales reales indica que las redes virtuales pueden usarse para mejorar los flujos existentes entre amigos y parientes del mundo real, pero aún desconocemos si Internet aumentará la velocidad o el ámbito del contagio social en general. Nuestras interacciones, apoyadas y promovidas por nuevas tecnologías, pero que existen incluso en su ausencia, crean nuevos fenómenos sociales que trascienden la experiencia individual enriqueciéndola y agrandándola, y esto tiene importantes repercusiones en el bien colectivo. Las redes pueden ayudar a que el conjunto de la humanidad sea muy superior a la suma de sus partes, y la invención de nuevas formas de conectar promete fortalecer nuestro poder para lograr aquello que la naturaleza nos tiene destinado⁵⁶.

El expresionismo de la Web 2.0 surte innumerables y muy diversos ejemplos. Uno de ellos, muy significativo, es el de *Change.org*, que ilustra perfectamente las posibilidades de interacción entre una perspectiva individualista y una perspectiva altruista... no sólo respecto a las posibilidades de *intervención práctica*, sino de cara al suministro de información respecto a las demandas, el éxito o fracaso relativos de las respuestas y las mediaciones. *Change.org* dispone de una *Top Causes*, de modo que si algún usuario tiene alguna reclamación, la formula para darla a conocer y que otros se adhieran a su causa, convirtiéndose entonces la demanda particular en una demanda compartida, hasta que pueda “trascender” hacia esferas de eficacia cultural, social o política. ¿Acaso no es ésta una extraordinaria proyección del lipovetskiano *proceso de personalización*, que va mucho más allá del binomio consumo-disfrute, y que cuenta con la dimensión altruista del nuevo Narciso? A veces las comunidades se gestan en torno a enfermedades compartidas, y los participantes tanto demandan como ofrecen apoyo⁵⁷. Así, por ejemplo, enfermos de cáncer puede encontrar expresión y apoyo en ACOR. Surgen y proliferan redes específicas de grupos especiales de, por ejemplo, afectados por enfermedades raras, de adolescentes adeptos y adictos al *cutting* o de grupos como los extraños usuarios de *Freedom from Covert Harassment and Surveillance (Liberación del acoso y de la vigilancia encubiertos)*, integrado por quienes se creen víctimas de persecución y vigilancia (<http://www.freedomfchs.com/id30.html>)⁵⁸. En fin, muchas de estas comunidades podrían ser denominadas, con expresión de Bauman, *comunidades de percha*⁵⁹.

55 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, p. 294.

56 NETTLERON, S; PLEACE, N; BURROWS, R; MUNCER, S & LOADER, B (2005). “La realidad del apoyo virtual”, in: WOOLGAR, S (Ed.) (2005). *Op. cit.*, pp. 193-204.

57 Cfr. CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, pp. 290-291.

58 BAUMAN, Z (2007). *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra, p. 174.

59 WAAL, F DE (2011). *La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?*, Barcelona, Tusquets.

Podemos invocar el deseo de Bien desde la Ética en el horizonte del trinomio *Bien/Virtud/Deber*, directamente, o desde el *Interés*, o incluso desde nuestras más primitivas pulsiones evolutivas, apelando a las “neuronas-espejo” en el fondo de lo que llamamos *Empatía*⁶⁰. La inquietud por el Bien es inmemorial, y no fue olvidada por Giovanni Pico della Mirandola, hace más de quinientos años, cuando en su emblemática Oratio *De Hominis Dignitate* enfatizó la libertad y el proteísmo humanos, proponiendo como única condición *sine qua non* de la voluntad y libertad humanas que nos orientásemos a las zonas superiores “arcangélicas” (entendámonos: hacia *lo divino*, o el Bien), desestimando parecernos a los “seres fétidos y pútridos del mundo inferior” (entendámonos: hacia *lo demoníaco*, o el Mal)⁶¹. Más de cinco siglos después, en los comienzos de la incierta andadura del siglo XXI, nuestro íntimo desafío no difiere esencialmente del que debió asumir en el humanismo de Pico el Proteo humano, animal admirable; eso sí, ahora, tras el tiempo transcurrido, en ese novísimo escenario de *Expresión, Libertad y Comunicación* que es y será Internet.

NETANTROPOLOGÍA

Sea o no en el horizonte de lo Bien-intencionado, la *Web 2.0* aportará ingentes cantidades de conocimiento de todo tipo y, especialmente, *netnográfico*⁶² o *etnográfico-virtual*⁶³, o incluso, si somos más exigentes desde un punto de vista teórico, *netantropológico* o *antropológico-virtual*. En concreto, en los últimos años se ha hablado bastante de esta nueva etnografía posibilitada por la *Web 2.0* y, en general, por los partícipes del inmenso mundo de Internet. Sólo en el siglo XX se pasó de una etnografía del *Lejano-Exótico* (fase clásica de los grandes etnógrafos-antropólogos), a otra etnografía que se adjetivó *Chez-Nous*, cuando el filón del exotismo se agotó, de modo que pasó a ser objeto de estudio la vida cotidiana en las grandes ciudades, con sus rasgos culturales más notables, o, según el caso, extraños, y casi siempre mediados por la cada vez más intensa multi- e interculturalidad... Posteriormente apareció la denominada *etnografía postmoderna*, en la que el tema prioritario llegó a ser la descripción y escritura de la propia etnografía... Y así arribamos, finalmente, a lo que podría ser la Netnografía y la Netantropología en el horizonte de una *Net-Telépolis*, cuyo protagonista principal sería, es, el *Homo dyctious* o el que ha llamado con cierta sorna crítica Lee Siegel *Homo Interneticus*⁶⁴. Que la *etnografía* no fuese suficiente y demandase una *antropología*, se justificaría no sólo por la exigencia de una teoría que diese cuenta, en su profundidad, de los motivos singulares y diversos, “de campo”, etnográficos, sino también porque sólo una Netantropología podría librarse de caer presa de una excesiva practicidad netnográfica, demasiado potencialmente vulnerable a cegueras teóricas y a un uso excesivamente *mercadotécnico* del material humano mismo, ingente, que surte la *Web 2.0*. Criticada desde la lucidez de una Netantropología podrían liberarse energías en la netnografía que quedarían apagadas si ésta se entregase a instancias de Poder-y-Mercado.

60 MORENO, C (1994a). *Art. cit.*, supra.

61 FRESNO, M DE (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. Barcelona, Editorial UOC. El trabajo de Miguel del Fresno es interesante por el esfuerzo que representa de cara a una tematización y ulterior discusión de la pequeña historia y posibles rendimientos de la netnografía.

62 GÁLVEZ MOZO, A Mª & TIRADO SERRANO, F (2006). *Op. cit.*

63 SIEGEL, L (2008). *El mundo a través de una pantalla. Ser humano en la era de la multitud digital*, Barcelona, Tendencias Editores, pp. 179 y ss.

64 Me refiero, obviamente, a la tematización heideggeriana en *Ser y Tiempo*.

En verdad, Internet y, en concreto, la *Web 2.0* son fascinantes como surtidores masivos de información en general, y netnográfica en particular. Y quizás lo más interesante no sea (con serlo mucho) el *contenido* del conocimiento mismo (por ejemplo, respecto a gustos, capacidades de consumo, adicciones, posibilidad de simulación, interacción, ideologías, modas, tendencias sociales o políticas, etc., etc.), sino la formalidad misma de las potencialidades del existente humano que Internet pone en juego. En efecto: digo *existente* porque lo que en Internet se dilucida no es sobre todo una figura simulacral, fantasmagórica, meramente virtual y tal vez espúrea del existente humano, sino este existente mismo, con sus renovados *Da (ahí)*, *In-der (en-el)*, *Mit (con)*, etc.⁶⁵ *online* en su frivolidad, ciertamente, pero también, sin duda, en su profundidad, en su ansia de fuga y en su compromiso, en sus deseos... El material será inmenso. No son sólo ni principalmente datos, digamos, "contables", económicos, mercadotécnicos o susceptibles de manipulación, los que están en juego, ni meras cuotas de mercado, ni gráficas de potenciales consumidores, ni sectores de clientelas.... Como he indicado, si es importante que una Netantropología supervise a la Netnografía, que puede convertirse en servidora del poder y la mercadotecnia, no es porque esa posible servidumbre fuese intrínsecamente reprochable, sino porque podría socavar todas las grandes posibilidades que se abren en el mundo de la Virtualidad para la concepción del ser humano y la comunidad.

ALTERADOS

Es evidente que todo no será, desde luego, un camino de rosas. Deliberadamente, en este estudio que ahora concluye he querido mantener la indagación en un tono constructivo, afirmativo, incluso diría que tendente al optimismo, en honor a las indiscutibles posibilidades que brinda Internet. Pero habría que estar muy obcecado para no percatarse de los desafíos y riesgos, que hasta el momento la humanidad no habría conocido, procedentes del nuevo mundo *Online*. Sólo quisiera referirme a una cuestión, ya para terminar, que me parece relevante, porque me permitiría enlazar con mi contribución de 1993, que ya apunté al comienzo de este trabajo. Hace veinte años, «Uno entre Otros. Hiper subjetividad y superconductividad en la era del vacío» concluía con una propuesta que podría considerarse "humanista". Ante la amenaza que supondría una subjetividad expuesta y enajenada en las tramas, enredos y vértigos de la hiper subjetividad y la superconductividad, entonces propuse que debía ser pensada la subjetividad desde las posibilidades *formativas* de: a) una *mediación densa* como *resistencia* (siguiendo el modelo de la resistencia eléctrica de un objeto, entendida como medida de su oposición al paso de la corriente), pero no concibiendo la resistencia como oposición y rechazo, sino como densidad; b) *inspiración/recogimiento* y c) *responsabilidad*, que involucran a la identidad en los desafíos que le brindan Narciso y Proteo⁶⁶. No quisiera cerrar este estudio sin apelar de nuevo, siquiera escuetísimamente, a lo que en todo ello parecía implicado, y a tal fin, quizás sería conveniente retomar la diferencia entre *ensimismamiento* y *alteración* que tematizó Ortega y Gasset y que casi todos conocemos por su ubicación al comienzo de *El hombre y la gente*, recordándonos la importancia de poder tomar distancia y alentar un resquicio para la *retirada a uno mismo*, o para *ensimismarse*, en suma⁶⁷. No voy a proseguir ahora, cuando ya debo terminar, por esta vía, que sin duda podría surtir una crítica radical de la cultura contemporánea.

65 Cfr. MORENO, C (1993). *Art. cit. supra*, pp. 368-373.

66 ORTEGA Y GASSET, J (2006). "Ensimismamiento y alteración", en; *Obras completas V*, Taurus / *Revista de Occidente*, Madrid, pp. 529-550.

67 MORENO, C (1998). *Op. cit.*, p. 11.

Ya termino. Tres citas muy breves encabezaron en 1998 mi ensayo *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*: «A cada ser muchas otras vidas me parecían debidas», de Arthur Rimbaud; «Quizás no hemos nacido para un único yo», de Henri Michaux; y «Un ser capaz de otro destino que el suyo es un ser fecundo», de Emmanuel Lévinas⁶⁸. Lo que se trataba de señalar entonces era la fuerza del deseo de alteridad, del deseo de Otro. Hoy, catorce años después, sigue siendo idéntico el motivo. Lo que no se contempló en aquella primera mitad de la década de los 90, en la que apenas nada se sabía Internet (en abril de 2013 se cumplirán 20 años de que el CERN anunciase que la *World Wide Web* sería gratuita para todos), fue la gran explosión que habría de producirse, y de cómo aquel *deseo de Otro* también encontraría su expresión en esta enorme demanda de “Otro” que sirve de base y lanzadera para la *Web 2.0*. Desde el punto de vista de una sociología inteligente y, digamos, amable, accesible al gran público culto, Vicente Verdú se preguntaba en 2005 (antes, por tanto, de la explosión de la *Web 2.0*),

¿Desaparición de lo social? Nunca hubo más tejido social, ni mayor intercambio afectivo, aunque los viejos registros no detecten estos nudos y sus emoticones. Si no se está conectado no se es nadie. La élite de los solitarios se ha convertido en una quincalla de un mundo que invita y empuja a la reunión. ¿Reuniones breves, asociaciones suaves, grupos de viajeros? Pero así las ocasiones se multiplican y, de acuerdo con el estilo del mundo, lo gozoso no es fundirse con una fe de hierro, ni hundirse en el seno de una única persona de por vida, ni marcarse con una sola identidad, sino experimentar la cinta tornasolada y larga del nuevo ADN cultural; el nuevo modo comunicacional del mundo.

El SMS y la red son los medios preferidos por los chicos entre quince y veinticinco años, antes que la televisión o el cine, que van revelándose como instrumentos del pasado. Por otra parte, así como la invención de la pólvora o de la misma imprenta no desencadenó un mayor poder militar o cultural en la China de hace cuatro siglos, la tecnología de la comunicación actual prende socialmente y con voracidad porque coincide con una fuerte demanda de comunicación. Si la tecnología de internet o el teléfono móvil han alcanzado un éxito espectacular, se debe a que sus aportaciones coinciden con la oportunidad de un consumidor ávido de comunicación.

¿Leer más? La gente lo que estaba deseando era hablar. Ser escuchado e intercambiar confidencias, rumores, verdades y mentiras...⁶⁹.

CONCLUSIONES

He pretendido mostrar la importancia, de cara al éxito de la *Web 2.0*, de las dimensiones fundamentales humanas del *narcisismo*, el *proteismo* y el *altruismo*. Tan sólo quisiera destacar que de cara a una pedagogía de Internet tal vez sería interesante considerar que, a pesar de lo inquietantes que pudieran resultar esos narcisismo y proteismo que Internet parece promocionar, la

68 VERDÚ, V (2007). *Op. cit.*, pp. 193-194.

69 FRESNO, M De (2011). *Op. cit.*, p. 58.

potencia del narcisismo podría servir, en un giro sorprendente, como una *instancia autorreflexiva de interiorización* que el medio tecnológico puede proteger, así como puede proteger la *potencia de fuga* (frente al acoso de una identidad atosigante) que representa el proteísmo. Es cierto, sin embargo, que la capacidad “alucinatória” y neurotizante de Narciso no es menor, desde luego, que la voracidad de su afán expresivo, y que la superconductividad a que incita Proteo no es menor que su potencial versatilidad. Gran parte de los riesgos que entraña Internet dependen de que, como dice Miguel del Fresno, Internet es un verdadero *acelerador social*⁷⁰. Por ello se hace necesario sopesar con profundidad los *contras* no menos que los *pros* de la revolución de Internet y, concretamente, de la *Web 2.0*. No debe despreciarse, por otra parte, el efecto terapéutico, cauterizante, indirecto o a medio y largo plazo de los excesos de la vida *online* cuando permiten que al fin un cierto distanciamiento crítico venga a “poner las cosas en su lugar”, como solemos decir, y a que recuperemos la exigencia de *sensatez* y el aprecio por un renovado sentido de la *proximidad de lo real y del mundo de la vida más en el nivel de la cotidianeidad y del cara a cara*. Aparte de apelar a la exigencia de seguir haciéndonos preguntas que convocan a nuestra responsabilidad⁷¹, Sherry Turkle defendía en su importante ensayo que

(...) la virtualidad no debe ser una prisión. Puede ser la balsa, la escalera, el lugar de transición, la moratoria, que se descartan después de alcanzar una mayor libertad. No tenemos que rechazar la vida en la pantalla, pero tampoco la tenemos que tratar como una vida alternativa. La podemos utilizar como un espacio para el crecimiento. Al haber escrito nuestros personajes electrónicos en la existencia, estamos en una posición para ser más conscientes de lo que proyectamos en la vida de cada día. Como el antropólogo que retorna a casa desde una cultura foránea, en la virtualidad el viajero puede retornar al mundo real mejor equipado para comprender sus artificios⁷².

Un poco más adelante del texto de Verdú antes citado, éste se preguntaba si acaso «el deseable espacio humano, ¿no será esta plataforma común, sin lindes, la explanada planetaria donde se festeja diariamente la reinauguración de la humanidad?»⁷³. Dejémoslo sin precisar. No osaremos proponer una respuesta excesiva a tan tremenda pregunta. Quizás sea menos arriesgado sostener, después de todo, con Christakis y Fowler, que «el cerebro humano está hecho, por su complejidad, para las redes sociales»⁷⁴.

En cualquier caso, detengámonos aquí por el momento, en este espacio tan amplio, entre aquella utopía y esta suerte de interioridad neuronal, y quedémonos por un tiempo más *con el homo dyctious* y su fuerza de expresión narcisista, proteica y altruista a la búsqueda infinita de sí mismo, allá donde quiera que esté este nuevo sí mismo, y de los Otros. Todo el fervor de la *Web 2.0* depende de esa doble búsqueda.

70 TURKLE, S (1997). *Op. cit.*, p. 291.

71 *Ibid.*, p. 331. Cfr. De KERCKHOVE, D (1999): *Inteligencias en conexión. Hacia una sociedad de la web*, Barcelona, Gedisa, pp. 84-85.

72 VERDÚ, V (2007). *Op. cit.*, p. 196.

73 CHRISTAKIS, NA & FOWLER, JH (2010). *Op. cit.*, p. 252.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

La prudencia axiológica como guía en Telépolis

The axiological prudence as a guide in Telepolis

Sara MARISCAL VEGA

Universidad de Sevilla, España.

Resumen

En este estudio se pretende hacer un análisis sobre el mundo contemporáneo, atendiendo concretamente a lo que es ya el Faktum de nuestro tiempo: la tecnología. Así, desarrollaremos una reflexión acerca de las paradojas que se dan en la llamada Telépolis. Para ello, atenderemos especialmente a los fenómenos del univocismo y el equivocismo, a la pugna entre relativismo y la idea de la existencia de un solo modo de ser, ofreciendo una posible solución a esta problemática a través del diálogo entre las teorías de Ramón Queraltó y Mauricio Beuchot.

Palabras clave: Técnica; Relativismo; Identidad; Prudencia axiológica.

Abstract

This study aims to make an analysis on the contemporary world, particularly in response to what is already the faktum of our time: Technology. So, we will develop a reflection on the paradoxes that are given in the so called Telepolis. For that, we will pay special attention to the phenomena of univocism and equivocism, and the conflict between relativism and the idea of the existence of an alone way of being. It will be offered a possible solution to this problematic through a dialogue between the theories of Ramón Queraltó and Mauricio Beuchot.

Keywords: Tecniqe; Relativism; Identity; Axiological prudence.

ANÁLISIS DE TELÉPOLIS. ENTRE EL UNIVOCISMO Y EL EQUIVOCISMO.

El hombre contemporáneo, tecnológico por definición, se encuentra ante una realidad en la que debe mantener su sí mismo mientras desempeña cada vez más roles, en la que debe reivindicar su persona a la vez que acepta una pluralidad de modos de vida. Así, se halla en continua incertidumbre, pues asumiendo que es único e irrepetible, no puede reivindicar su punto de vista como el único o mejor y, atendiendo a la diversidad, tampoco quiere aceptar un relativismo extremo en el que todo valga por igual. El hombre se oculta tras la pantalla fingiendo, en ocasiones, que es alguien que no es, y en todas ellas, al menos, descubriéndose no como un todo identitario, sino como la suma de fragmentos desiguales. Todo ello, en un mundo absolutamente líquido, postmoderno, hace que el hombre se sienta angustiado ante una realidad que se le escapa, pues carece ya de fundamentos fijos, claros y distintos, de fe, de esperanza. No hay realidad más allá del mundo, pues no hay otro mundo, ni Dios redentor, y el mundo, cada vez más, se reduce a la pantalla. El sujeto contemporáneo puede intuir la existencia de múltiples componentes que configuran la máquina, el espacio, la realidad, pero éstas no le ofrecen ya la seguridad que buscaba.

Por otro lado, la exigencia del pluralismo hace que debamos afirmar que nada es en absoluto, pues aceptar la presencia de un ser absoluto trae consigo también la imposibilidad de la existencia de otros seres. De esta manera, y gracias principalmente a la comunicación y la libertad de expresión, el mundo contemporáneo se lanza a un imperativo lingüístico fuerte: “todo lo que pueda ser, será”, “todo lo que se pueda decir se dirá”¹.

La creación de Telépolis, con la consiguiente globalización, puede traer consigo el riesgo de que algunas metafísicas aprovechen para introducir un discurso conveniente para ellas y acaben imponiendo, de nuevo, el punto de vista único, los principios como valores inamovibles, acabando así con la conciencia crítica.

Esto es denunciado y advertido por Erich Fromm en *La revolución de la esperanza* cuando afirma que, con la expansión de la habilidad para leer y escribir y de los medios masivos, el individuo aprende demasiado pronto cuáles son los pensamientos adecuados, la conducta correcta, los sentimientos “normales” o el gusto conveniente. El hombre sólo tiene que estar atento a las indicaciones de los medios y así tendrá la certeza de no cometer ninguna equivocación.

Finalmente, el hombre contemporáneo se encuentra ante esta dicotomía: el relativismo extremo es insostenible, pues hace que todos los patrones morales sean iguales, anulando la distinción entre el bien y el mal, y el universalismo extremo es igualmente indefendible por defender que hay una única forma válida de comportamiento. Por eso, “del relativismo recuperamos su intuición de que no hay sólo una forma válida de conducta, y del universalismo su intuición de que no todas pueden ser válidas”².

1 Queralto denuncia la existencia de un imperativo tecnológico fuerte: “Todo lo que técnicamente pueda hacerse se hará”, y reivindica un imperativo tecnológico débil: “Todo lo que tecnológicamente pueda hacerse, tenderá a hacerse”. 68 VERDÚ, V (2007). *Op. cit.*, pp. 193-194.

2 BEUCHOT, M (2002). “Pluralismo cultural analógico y Derechos Humanos”, in: BEUCHOT, M; GHUNTER, D et al. *El discurso intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp.117-118.

Esta perspectiva nos lleva a pensar acerca de la problemática en torno al pluralismo. Como bien señala Queraltó, el pluralismo es un factor normal, “natural” en una sociedad tecnológica³. Por tanto, nos encontramos ante un hecho, ante un asunto innegable, indiscutible fenoménicamente hablando. Es decir, así como no podemos discutir sobre tecnología sí o no, pero sí acerca de qué tipo de tecnología⁴, tampoco tiene sentido la discusión en torno a la aceptación o no del pluralismo, pero sí es recomendable que nos adentremos en su naturaleza para poder comprender mejor qué significa. Unos interpretan la existencia de esta diversidad cultural como la aceptación de infinitos criterios morales, mientras que para otros la cohesión colectiva es necesaria y repudian el “pluralismo ético”⁵.

Queraltó defenderá que debemos evitar los planteamientos extremos, por un lado aquel que se desentiende de la circunstancia para imponer ciertos principios ideales, y por otro, el del relativismo en el que todo valdría de igual modo⁶.

Encontramos ya aquí la primera coincidencia entre la filosofía de Queraltó y el pensamiento beuchotiano. Beuchot afirma que si se acepta la primera postura que denuncia Queraltó, a saber, que se pretendan universalizar unos ideales concretos, entonces, estamos ante el problema de la univocidad. Y lo unívoco es lo que se predica de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad entre unas y otras. Si, por el contrario, afirmamos el relativismo fuerte, que constituye el segundo ejemplo de Queraltó, estamos ante el equivocismo, que se dice de un conjunto de cosas en un sentido diverso, de modo que una no tiene conmensuración con otra⁷.

La dificultad en torno al pluralismo radica en que el mundo contemporáneo nos exige satisfacer dos principios: “el de la igualdad de derechos para todos y el de la mayor permisividad respecto a las diferencias culturales”⁸. El problema se intentará resolver mediante la reivindicación de la diferencia por encima de la homogeneidad. Esto es una necesidad del propio lugar contemporáneo, donde el mundo se ha roto y con él la posibilidad de representarlo, la unidad de sentido. No podemos hablar ya de sentidos únicos, ni si quiera hay espacio concreto, sino que lo concreto es el ciber-espacio. Se trata, por tanto de defender, al modo en que lo hacía Galileo, un espacio infinito e infinitamente abierto. Aunque ese espacio infinito se torna también solidario, pues no se trata ya de delimitar la distancia física entre los cuerpos, sino de estudiar la relación entre ellos. Evidentemente, en un mundo globalizado y vertebrado por las nuevas tecnologías, la distancia se torna algo relativo, por lo que no sirve hacer un diagnóstico de la distancia que separa a dos sujetos que se comunican, sino que necesitamos estudiar la relación existente entre ellos. Y es que, como enseñaba Foucault, no vivimos en un espacio vacío, sino en un conjunto de relaciones. Si todo está relacionado, entonces ya no existe la extensión, sino la relación entre los cuerpos. Podríamos decir que nuestro concepto de espacio es una red cuya principal cualidad es conectar todos los puntos sin importar la extensión de la distancia. El espacio contemporáneo, con las nuevas tecnologías y los medios de masas, no puede ya ser entendido como extensión, sino como una red de comunicación. Sin embargo, Telépolis se enfrenta a una problemática anterior, que condiciona irremisiblemente estas conexiones personales, y que se desarrolla ya en torno al avatar de cada sí mismo: la construcción de la identidad.

3 Cfr. QUERALTÓ, R (2008). *La estrategia de Ulises o ética para una Sociedad Tecnológica*, Doss Ediciones, Sevilla, p. 57.

4 Cfr. MARIN-CASANOVA, JA (2009). *Contra Natura*, Ediciones Paso-Parga, Sevilla, p. 38.

5 Cfr. QUERALTÓ, R (2008). *Op. cit.*, p. 58.

6 *Ibid.*, p. 59.

7 BEUCHOT, M (2005). *Tratado de Hermenéutica analógica*, Colección Seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, p. 30.

8 BEUCHOT, M (2002). *Op. cit.*, pp. 117-118.

SÍ MISMO COMO TÉCNICA. DEL CAMPO COMO SOSTÉN A LA INSOSTENIBILIDAD DEL CAMPO

Cuando la naturaleza aún era “para él como una madre que le daba el sustento y le cobijaba⁹”, límite absoluto para la técnica, cuando la tierra constituía el soporte de la vida, el hombre, el agricultor encontraba en el campo el reflejo mismo de la infinitud. Si *Denken es Danken*, si pensar es agradecer, el pastor, que entrega su tiempo a la tierra, que dedica su vida a caminar en silencio, tiene muchas horas para hacerlo, para agradecer, para devolver al mundo, al agro aquello que éste le brindó: la vida. La técnica que el agricultor usa no puede modificar la tierra, a lo sumo, ayudar a que broten frutos de ella. Así, el vasto horizonte bañado por verdes montañas y ondas de trigo se presenta como algo infranqueable. Sin duda, el ser humano fue, en una época, funcional a la tierra.

El hombre, comenzaba entonces su trabajo con la salida del sol y acababa a la caída de éste, no cosechaba si “el tiempo no lo permitía”, y se alimentaba de aquello que su trabajo le proporcionaba. La naturaleza era, en este sentido, no sólo un límite absolutamente inviolable, sino un dios al que postrarse en tanto fuente de vida. La identidad estaba entonces ligada al trabajo, a la tierra. El pastor se encontraba a sí mismo en sus paseos, el agricultor recibía de la tierra su propio reflejo en forma de esfuerzo, el encargado de la trilla se hallaba al cribar aquello que el campo le ofrecía. La tierra es, de esta manera, cuna y cementerio de todas las culturas, fundamento de toda existencia. Ya decía Cicerón que “la agricultura es la profesión propia del sabio, la más adecuada al sencillo y la ocupación más digna para todo hombre libre”. Sin embargo, esto, gracias a la huida a la ciudad y a la posterior creación de las nuevas tecnologías, no sólo se ha olvidado, sino que el lugar de la naturaleza como confín ha sido usurpado por la gran prótesis humana: la técnica, convertida ya en tecnociencia.

Si cuando la naturaleza era el límite último el hombre vivía en función de aquello que no podía hacer, de aquello que no podía superar, hoy, cuando la ciudad extiende sus muros y cimientos más allá de la tierra, el hombre se identifica con todo lo que puede hacer, pues sus posibilidades son ya infinitas.

Es decir, con el paso del campo a la ciudad el ser humano deja de ver en la tierra todas sus incapacidades para descubrir en el mundo que él es Dios. La sociedad tecnológica parece dilatar máximamente el ámbito de la libertad, sin embargo, las opciones que ofrece el sistema tecnológico son todas impersonales. La libertad es ya cuestión de competencia. Si antes la técnica era un mero instrumento que las personas utilizaban para habérselas con la tierra, ahora la técnica se ha convertido en mediación. El instrumento es algo que se toma, se usa y se deja, mientras que la mediación acompaña permanentemente a la vida del hombre¹⁰. Esta mediación tecnológica afecta a la vida humana ordinaria y se convierte en una especie de fundamento de ésta.

El pastor ya no se siente seguro al observar el paisaje que le acoge, pues sabe que el aparato tecnológico ha superado ya a aquél dios en el que un día creyó. El agricultor ya no ocupa horas sembrando y cosechando la tierra, debido a la mecanización del campo, sino que ahora se sienta, pasivo, ante su ordenador, buscando nuevos fertilizantes potentes para poder recoger la cosecha cuando el gran comerciante se la reclame. El ambiente no es ya natural, sino virtual, tecnológico. Y esto nace de un hecho rotundo: la tierra se ha hecho funcional a la tecnología. El “hombre de campo” que es ya de ciudad, observa atónito un cambio de era¹¹.

9 SAIRY, LL (2010). *Kuntur Jaka, La sabiduría de mi abuelo el Cóndor*. Imprenta Mariscal, Ecuador, pp. 16-17.

10 Esta distinción entre instrumento y mediación ha sido extraída de las clases magistrales del profesor Ramón Queraltó Moreno.

11 Ramón Queraltó afirma que no estamos en un cambio de época, sino de era: “Y es que conviene dejar claro desde el comienzo la

NUEVAS IDENTIDADES Y TECNOLOGÍA

La importante afirmación de Marín-Casanova “E3 es un entorno sin sujeto”¹² nos lleva a plantearnos en este punto cómo el ser, que ya no es previo, sino retardado¹³, puede identificarse, hallar un sí mismo en un mundo donde queda continuamente desplazado, sustituido o simplemente simultaneado con otras identidades.

Y es que con las TICs no sólo se pueden interpretar varios roles dentro de un mismo grupo, sino pertenecer a distintos grupos al mismo tiempo. Gracias en parte a las nuevas tecnologías, el hombre posee una identidad cada vez más múltiple, y le es difícil encontrar unidad dentro de los diferentes roles que defiende.

Esto provocará que la identidad del individuo no pueda reconocerse en sus acciones ni tampoco en sus pertenencias, sino que la persona se hallará a sí misma por su función o funciones. El sujeto contemporáneo, tecnológico, a raíz de la creación de su función maquinal, se ha desintegrado en las múltiples formas existentes. Y esto no tiene vuelta atrás: somos ya función maquinal. La otredad en la que el hombre se reconoce no es la de los demás, sino la otredad del aparato. Sin la técnica ya no somos, porque esta es nuestra esencia.

Dice Sherry Turkle que “la identidad, después de todo se refiere al equilibrio entre dos cualidades, en este caso entre una persona y su personaje. Sin embargo, entre los MVD, uno puede ser muchos personajes”¹⁴. Y es que nos hemos convertido ya en esos personajes que simulamos en los juegos de rol, no podemos diferenciarnos de ellos. Hemos creado, dicho con el vocabulario de Echeverría, un “tercer entorno”, absolutamente artificial y que, sin embargo, funciona entre sus usuarios, que interactúan constituyendo “Telépolis”¹⁵. Por tanto, vivimos en una realidad ineludiblemente virtual.

De acuerdo con autores como Turkle “la vida está en la pantalla sin orígenes ni fundamento”, “es un lugar en el que los signos tomados de la realidad sustituyen a lo real”¹⁶. Entonces, si no vivimos sobre fundamento alguno, si no existe referente físico, la idea de hallar nuestra propia identidad se hace tan improbable como necesaria.

Ya no somos sí mismos como otro, sino sí mismos como técnica, en cuanto la técnica es ya, indiscutiblemente, nuestra naturaleza. Gracias a la técnica el hombre ha superado el límite natural y ha creado un entorno nuevo (tecnológico o virtual)¹⁷. Por eso, el hombre es un ser que se hace a sí mismo, creador de su propia naturaleza. Así, descubrimos entonces que la identidad general del ser humano es la propia del barón de Münchhausen, que se tira de su propio cabello para poder progresar. Pero, ¿cómo progresar en el mundo de la globalización sin perderse a uno mismo en el camino y sin que la elección personal revierta negativamente en los otros, teniendo en cuenta que hoy más que nunca cada acción está interconectada? Se trata de asumir que existen múltiples posibilidades, infinitas si se quiere,

profundidad y el alcance de la metamorfosis social que nos está sobreviniendo. Porque no se trata de un cambio de época, sino de un cambio de era (...). Un cambio de era es una situación de gran ruptura, y por tanto, de gran perplejidad, indecisión existencial, y también, por qué no decirlo, de grandes paradojas cuyo efecto final es la infelicidad humana” (QUERALTÓ, R (2008). *Op. cit.*, pp. 12 y 14)

12 MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Op. cit.*, p. 95.

13 *Ibid.*, p. 96

14 TURKLE, S (1997). *La vida en la pantalla*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, p. 19.

15 Cfr. ECHEVERRÍA, J (2003). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona.

16 TURKLE, S (1997). *Op. cit.*, p. 61.

17 Cfr. MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Op. cit.*, p. 73.

pero, de aceptar que no debo ni quiero elegir cualquiera de ellas, aún asumiendo mi libertad. Esto se debe, como planteaba Ricoeur, al mantenimiento de sí mismo más allá de las alternativas existentes. Y ahí, en ese compromiso no sólo con el otro y su felicidad, sino con la misma realidad virtual, puedo reconocirme como “sustancia individual de naturaleza racional”, es decir, como persona, y como conciencia de sí mismo, es decir, como identidad, como idéntico a mí mismo y análogo a los demás. En este sentido, habríamos de reivindicar, como bien hace Beuchot en su *Tratado de Hermenéutica analógica*, la diferencia por encima de la homogeneidad, pero, teniéndonos en cuenta, siempre, como pertenecientes a un grupo social, esto es, como seres relacionales, seres en red.

En definitiva, podemos concluir que vivir en Telépolis supone asumir que la época de los grandes relatos, de la razón como legitimación de la unidad y la totalidad, ha sido simplemente un modo más de narrar la historia, pero no el único. Admitir esto supone aceptar varias cosas: 1) La realidad se cuenta, por tanto, se construye, y, además, se narra de muchas maneras. 2) El cogito, como perpetuación de la necesidad de un yo fuerte que levante acta de todo suceso, queda deslegitimado. En el tiempo actual el sujeto no es ya in-dividuo, sino que posee una identidad múltiple, no necesita ser fedatario de la realidad, sino cronista. 3) Del abandono del gran relato, y con ello de la creencia en un solo modo de decir, nace la pluralidad de lenguajes y la mirada se hace múltiple. La realidad deja de ser homogénea y esto se refleja en todos los ámbitos del saber, desde el arte a la ciencia: las Vanguardias abandonan la perspectiva y nacen las facetas como expresión de la estética del fragmento, la mecánica cuántica entiende que el movimiento y la energía se propagan en saltos cuantificados, asumiendo la discontinuidad del espacio¹⁸.

LA PRUDENCIA AXIOLÓGICA: ENCONTRANDO SIMILITUDES ENTRE LOS “NICHOS AXIOLÓGICOS” DE RAMÓN QUERALTÓ Y “LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA” BEUCHOTIANA.

Estudiados ya, primero, la realidad del mundo contemporáneo y, segundo, el problema concreto de la identidad en la era tecnológica, nos disponemos ahora a exponer una propuesta que pretende arrojar luz a toda esta problemática desde la lectura de Ramón Queraltó y Mauricio Beuchot. Se procurará, de este modo, hallar similitudes entre las teorías filosóficas de ambos autores, alcanzando finalmente la propuesta común de una prudencia axiológica. Ambos filósofos coinciden en hablar de nuestra era como un momento en crisis.

En este sentido, apunta Queraltó que, hallándonos en plena época de transición cultural, no tenemos todavía un paradigma que sustituya al anterior, por lo que no sabemos a qué atenernos¹⁹.

Así, nuestro autor denuncia el hecho de que los medios heredados no pueden resolver las nuevas situaciones globales, no satisfacen las exigencias de los nuevos problemas y, al mismo tiempo, no se tiene nada más que eso a disposición²⁰. Esta realidad que se presenta al modo de una crisis afecta también, y fundamentalmente, a los valores. Se da ya, *de hecho, una transmutación de valores, que no significa la desaparición de éstos, sino la reinterpretación de los valores heredados.*

18 MARISCAL VEGA, S (2014). *Filosofía para niños y Cultura de paz. Del espacio que se ocupa al lugar que se comparte*, Repositorio Rodin de la Universidad de Cádiz, p. 24.

19 Cfr. QUERALTÓ, R (2008). *Op. cit.*, p. 76.

20 Cfr. QUERALTÓ, R (2003). *Ética, tecnología y valores en la Sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Tecnos, Madrid, p. 168.

Nos encontramos ante un cambio de era, y este cambio de era trae consigo una mutación en la racionalidad humana. Aceptado ya el carácter “crítico” del momento contemporáneo, se nos presentan dos modos de dar respuesta a tal situación: la aceptación del relativismo, que lleva al equivocismo, y el univocismo, que supone la aceptación de una verdad única para todos²¹. Esto es claramente reconocido por Beuchot, que propone la analogía y el término medio como posible solución. Queralto se refiere también a esta realidad cuando explica que el ser humano se halla inserto en un laberinto ético cuyos polos principales son, por un lado, la vivencia de la realidad existencial como relativismo y, por otro lado, la necesidad de valores. Así, Queralto entiende al hombre como un ser ético, pues necesita siempre de un medio para adecuarse al mundo. Los valores serían ese modo de “ajuste existencial”. Sin embargo, en este dilema que plantea el mundo del siglo XXI parece que, en general, la sociedad es más tendente al relativismo, o al menos tiende a comprender su realidad, diversa y globalizante, como relativismo. Un relativismo que, en su versión más extrema, se presenta como relativismo moral o “pasotismo”, el cual puede animarnos a acomodarnos, también en el terreno moral, a la máxima *laissez faire, laissez passer*.

Para Beuchot el relativismo extremo es insostenible porque hace que todos los patrones morales sean igualmente buenos y malos, anula la distinción entre el bien y el mal. Asimismo, el universalismo extremo es abusivo, porque defiende que sólo hay una forma válida de comportamiento²². Así, es necesaria una postura intermedia que satisfaga la doble vertiente del laberinto ético en el que nos encontramos²³.

Podríamos hablar, con Beuchot, de una tradición que permita un cambio analógico, esto es, ni totalmente sustancial ni meramente accidental, sino que potencia para ser distinto aunque conserva algo constante.²⁴ Se trata, por tanto, de conservar algo constante, común, que se haya repetido a lo largo de la historia y que, como añade Queralto, haya creado y cree mayor progreso social. De este modo, aludimos directamente al término “nicho axiológico”, que aparece en los escritos de Queralto. En este concepto se recogen los valores “atractores”, que gracias a su fuerza operativa establecen fuertes dependencias y exigencias a los demás valores. Así, el nicho axiológico sería relativo a cada situación específica, aunque esté compuesto a veces por valores que se repiten a lo largo de la historia. Con todo, podemos hablar de una recuperación crítica de algunos valores de la tradición de la que nos despegábamos y de la inserción de otros nuevos, pero aplicándolos todos ellos según la circunstancia y sin establecer entre ellos una relación jerárquica, sino al modo de una red²⁵.

21 “La razón moderna se enraiza en un univocismo que establece que sólo existe una interpretación o versión correcta de la realidad, “las demás son, en su totalidad, incorrectas”. Esa verdad hegemónica coincide con la de la ciencia formal o empírica y su criterio es el verificacionismo” (BARRIENTOS RASTROJO, J (2013). “Fronteras Analíticas de la Racionalidad Social Contemporánea”, *Sociología y Tecnociencia*. n.º.3, Universidad de Valladolid, p. 74.

22 Cfr. BEUCHOT, M (2002). *Op. cit.*, pp.117-118.

23 Barrientos ya apunta a la filosofía de estos dos pensadores como vía intermedia alternativa a ambos extremismos tras el fin de la época de la seguridad metafísica: “Aun la metafísica descubre los límites de este abordaje, pues la quiebra de un metarrelato válido de modo universal, como explicitan Vattimo en La sociedad transparente o Lipovetsky en El crepúsculo del deber, genera una confusión difícil de sostener filosófica y vitalmente. Así, se precisa recuperar otras racionalidades como la poética de Zambrano o la mística de Heidegger, que permiten el acceso a una totalidad desde geografías metamodernas. Cuanto menos se requieren racionalidades mediadoras como las de Beuchot y Queralto.” (BARRIENTOS RASTROJO, J (2013). *Op. cit.*, p.75).

24 Cfr. BEUCHOT, M (2000). *Tratado de hermenéutica analógica*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Editorial Itaca, México, pp. 70-71.

25 Cfr. MARIN-CASANOVA, JA (2014). “Nuevas tecnologías, pragmatismo y metáfora. Aproximación a la tecnética reticular queraltoniana”, *Estudios Filosóficos*. Vol. 63, N° 184, pp. 433-454.

Desde esta ética queralto-beuchotiana no partimos de la existencia de unos valores fundamentales, al modo de eternos, aunque podamos reconocer que existen unos que reiteradamente nos han dirigido hacia un mayor progreso social. Así, añadiendo el matiz de Marín Casanova, los Derechos Humanos son valiosos, precisamente, por ser un producto humano, no natural, es decir, una creación²⁶. Por eso, dado que son valores contingentes, decididos y no impuestos, y que asumimos la posibilidad del cambio, una apuesta sensata sería adoptar la postura de la prudencia axiológica.

Si "el mestizo es un ser análogo, una entidad analógica, es decir, nueva pero que toma lo mejor de la tradición de la que parte y lo potencia a la que llega"²⁷, podemos afirmar que el hombre contemporáneo es el ser mestizo por excelencia y, como tal, debe aceptar que es pura ficción, creación, mezcla, hijo de la pluralidad.

26 Cfr. MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Op. cit.*, p. 164.

27 BEUCHOT, M (2000). *Op. cit.* p.72.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

De la sociedad de la información a la sociedad del conocimiento

From the information society to the knowledge society

María Dolores SÁNCHEZ ALMENDROS

Universidad Complutense de Madrid, España.

Resumen

Inmersos en el paradigma de los grandes desafíos, la esperanza en un seguro avance del conocimiento resulta un terreno repleto de incertidumbres. Ello se debe especialmente al abismo entre el saber experto y la ciudadanía y la elevada incertidumbre que tiene lugar en la propia actividad (tecno)científica. La sociedad de la información no es una sociedad del conocimiento: pese a que la (tecno)ciencia define gran parte de nuestras capacidades y posibilidades, nuestra cultura no es tanto una cultura (tecno)científica como (tecno)cientificada. Se intenta mostrar en qué consiste el problema epistémico-político que impide que los procesos de deliberación pública tengan transcendencia. También cómo las herramientas de la emergente sociedad open están generando comunidades de conocimiento que pueden ayudar a conformar una sociedad del conocimiento, en cuyo seno tales procesos puedan ser vinculantes.

Palabras clave: Sociedad del conocimiento; Sociedad del riesgo; Cultura (tecno) científica; Movimientos open.

Abstract

Immersed in the paradigm of the great challenges, having expectations for an advancement of knowledge appears full of uncertainties. This is so because of the gap between knowledge from experts and common citizens and the high uncertainty belonging to the (techno)scientific activity. The information society is not a society of knowledge: despite that (techno) science defines much of our capacities and possibilities our culture is not a (techno)scientific culture but a (techno) scientificated culture. This paper tries to show what this epistemic and political problem consist. That political issue prevents processes of public deliberation having real transcendence. It is important to note how tools of the emerging open society are generating knowledge communities that can help to shape a knowledge society whereas what kind of processes may become binding.

Keywords: Society of knowledge; Society of risk; Culture (techno)scientific culture; open movements

INTRODUCCIÓN

La instauración del modelo de triple hélice desde finales de la Segunda Guerra Mundial supone el fin de la Big Science e inaugura el paradigma (tecnológico)científico. En este contexto, las fuertes expectativas puestas en la (tecnología)cienza hacen que el progreso se entienda de manera lineal y como una consecuencia incuestionable de la inversión (pública o privada) en I+D.

La creencia en la (tecnología)cienza como sistema autorregulado no implica que sus objetivos, resultados y aplicaciones sean ciertos ni buenos. Esta concepción tiene un sesgo análogo a la idea de libre mercado que deja de lado los intereses de la sociedad. Además, la certeza de la (tecnología)cienza se ve eclipsada por un alto nivel de incertidumbre, la disonancia de opiniones entre expertos y el carácter revisable (contingente) de sus resultados. Tanto la evaluación de las hipótesis y sus aplicaciones como su proceso de construcción son pluriaxológicos¹. De modo que ciencia y tecnología (CyT en adelante) son constructos que, si bien tienen la particularidad de progresar mediante la puesta en cuestión de sus propios resultados, son heterogéneos y en ningún caso neutrales.

Pese a la crisis del modelo lineal de I+D muchas de las políticas enfocadas a la innovación (aun dentro del ambicioso *Horizonte 2020* de la Unión Europea) están concebidas en términos marcadamente económicos². La búsqueda de una mejor calidad de vida supone el desarrollo de la investigación (tecnológico)científica. Sin embargo, los indicadores que han de servir para fijar y evaluar tales propósitos distan de la ciudadanía: no se hace (tecnología)cienza *con y para* la sociedad³.

La confianza en el sistema de autoevaluación y autorregulación de la (tecnología)cienza desemboca en lo que Beck⁴ ha denominado “irresponsabilidad organizada”. Cada vez que el sistema falla o no es capaz de dar una respuesta adecuada, no está claro sobre qué o quiénes recaen las responsabilidades. Por ello, parece que la fusión entre organismos políticos y expertos –en un momento de extrema y necesaria especialización– es ineludible. Sin embargo, no está siendo eficaz y su legitimidad es cuestionable dada la efímera línea que separa el asesoramiento del acaparamiento de autoridad. En el marco de los grandes desafíos la responsabilidad ha de ser colectiva⁵. Ello no supone anular la autoridad epistémica sino reconocer la autoridad política de la ciudadanía y su papel legitimador a la hora de determinar aquella. Al interrogante acerca del lugar de los expertos en una sociedad democrática subyace, por tanto, el de cómo construir una sociedad del conocimiento. Estas problemáticas son bidimensionales: políticas y epistémicas.

LA SOCIEDAD DEL RIESGO ES UNA SOCIEDAD DE EXPERTOS

Muchos vienen designando nuestras sociedades como “sociedades del riesgo”⁶: la verdad y el control como cimientos exitosos (aun contingentes) de nuestra seguridad están en crisis, pues

1 ECHEVERRÍA, J (2000). *Ciencia y Valores*, Barcelona, Destino.

2 VAN DER HOVE, S et. al. (2012). “The Innovation Union: a perfect means to confused ends?”, *Environmental Science & Policy*, nº.16, pp. 73-80.

3 OWEN, R.et al. (2012). “Responsible research and innovation: From science in society to science for society, with society”, *Science and Public Policy*, n.39, pp.751-760.

4 BECK, U (1995). *Ecological politics in an age of risk*. Cambridge (UK), Polity Press.

5 JONAS, H (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder.

6 BECK, U.(1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós. GIDDENS, A (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Santillana.

conforme avanza el conocimiento las incertidumbres crecen. La cuestión es hasta qué punto es aceptable esta circunstancia y, por tanto, sostenible. Pues de ningún modo es deseable. Ante estas complejidades, en el ámbito europeo, se ha optado por desarrollar políticas reguladoras que tienen el principio de precaución como base normativa⁷. Sin embargo, igual que en relación a la innovación, en lo que respecta al significado y aplicación del principio de precaución, también hay equívocos⁸. A esto se añade las divergentes políticas regulativas nacionales acerca de una producción de conocimiento que (cada vez más) trasciende fronteras.

La gobernanza del riesgo implica el desarrollo de mecanismos políticos eficaces en la regulación de las incertidumbres. Asumiendo que el control solo puede ser parcial es necesario fijar, en la medida de lo posible, los límites del conocimiento –de la ignorancia con que tenemos que convivir–. En esta tarea, el protagonismo de los expertos es indudable. Sin embargo, su juicio no es representativo de la deseabilidad social que legitima la aceptabilidad del control resbaladizo de nuestra circunstancia. Solo en una sociedad epistémicamente capaz se pueden poner de relieve los problemas de la ausencia de conocimiento; solo en una sociedad del conocimiento consciente de sus limitaciones pueden tener lugar procesos deliberativos de los que emerjan criterios legítimos de aceptabilidad de riesgos. Mientras los sistemas educativos y los modelos de producción, gestión, evaluación y difusión del conocimiento estén conducidos por un ideario instrumentalista dependiente cada vez más de la inversión privada, y prevalezca el sistema de patentes y propiedad intelectual, la socialización del conocimiento se verá dificultada, haciendo que en la era de la información, paradójicamente, la sociedad diste mucho de poder definir su circunstancia.

HERRAMIENTAS OPEN COMO ANDAMIAJE DE LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO

La información fluye por todos lados, los expertos son imprescindibles y tanto los riesgos como el conocimiento son incommensurables. El progreso de la (tecn)ciencia no facilita la comprensión del mundo⁹. Si bien los valores epistémicos hacen de ella una herramienta muy exitosa, otros valores, como los económicos, tienen un papel relevante en su producción, gestión, regulación y difusión. Por ello la exigencia de una apertura de la configuración y gestión del conocimiento implica la reivindicación de una (tecn)ciencia mejor: atravesada por un marco axiológico que comprenda la deseabilidad social.

Cuando el complejo CyT no sirve a las necesidades e intereses sociales, se presentan como instancias artificiales. Su naturalización exige que la ciudadanía sea la autoridad en su diseño, producción, gestión, evaluación y difusión. Posibilitaría así el desarrollo de herramientas epistémicas legítimas y la conformación de una robusta esfera pública en la que tengan lugar procesos de discusión y la posibilidad de acuerdos vinculantes que sirvan de guía a los procesos de I+D+i. Entre los mecanismos destinados a estos fines, a día de hoy destacan¹⁰: el modelo danés de conferencias de consenso, los paneles de consenso, los grupos temáticos y los referéndums. Sin embargo, el grado de participación no es elevado (salvo en los referéndums) y el peso de las decisiones consensuadas no es

7 JONAS, H (1995). *Op. cit.*

8 LUJÁN, JL & TODT, O (2011). "Precaution: A taxonomy", *Social Studies of Science*, vol.42, nº.1, pp.143-157.

9 Ver PACHO, J (2010). "Que la ciencia es y no es un género natural. En Encuentro internacional Normatividad y praxis: el interés del conocimiento", pp.8-34. http://eprints.ucm.es/9876/1/NORMATIVIDAD_Y_PRAXIS_2.pdf

10 Ver AIBAR, E (2002). "La participación del público en las decisiones tecnológicas", in: *Cultura tecnológica. Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, pp.167-190, Barcelona, Horsori.

siempre determinante. Además, hay que añadir que solo en países de fuerte tradición democrática se desarrollan y tienen transcendencia estos mecanismos.

Promover una sociedad del conocimiento no es promover la alfabetización de una ciudadanía deficitaria para que comprenda mejor las decisiones de los expertos. Supone que con mayor y mejor información podemos determinar qué queremos hacer; supone democratizar la (tecno)ciencia. Ello significa pasar de una sociedad (tecno)cientificada a una sociedad (tecno)científica, en la que la ciudadanía pueda abordar sus problemáticas y decidir su futuro. La difusión tradicional del conocimiento difícilmente traspasa el ámbito experto.

Afortunadamente, se vienen irguiendo el *Creative Commons* y el *Open Access* como herramientas democratizadoras de la gestión del conocimiento, generadoras de comunidades de conocimiento más allá de las tradicionales comunidades científicas y, por tanto, como creadoras de una cultura democrática. Son múltiples las ventajas que nos ofrece la ciberexplotación democrática del conocimiento: por ejemplo, los costes de acceso a las publicaciones dejan de ser un problema acusado y la capacidad de revisión se acelera gracias al *Open Peer Review*.

La socialización del conocimiento no solo es fundamental para su democratización (y con ello para la efectiva democratización de las capacidades políticas) sino para la emergencia de nuevos modos de creación de conocimiento participativos, plurales, inclusivos e integradores. El *software libre* es la instancia estructural de estos procesos de *Open Knowledge* (Conocimiento Abierto) que pueden poner fin a las justificaciones tecnocráticas. Nos sitúa así ante la posibilidad de generar democracia más allá de las instituciones y de erradicar las jerarquizaciones epistémicas que repercuten en las políticas; ante el desarrollo de un modelo SiDI¹¹, en el que el protagonismo de comunidades *non-profit sector* es clave en la (re)definición social de lo que es innovación y donde hay cabida para todos en la construcción del conocimiento.

En este sentido, la sociedad del conocimiento viene tomando forma a través de una sociedad *open*: una sociedad transnacional cosmopolita (ciber)cooperativa de carácter activista y voluntarista, que hace del *crowdfunding* la cimentación de esas vías de cambio que parecían entorpecidas. La digitalización del conocimiento es el punto de inflexión que posibilita su empoderamiento colectivo, haciendo de la apertura y el compartir la ideología de la sociedad del conocimiento. Los movimientos *open data*, *open document* u *open science* son ejemplos de una manera de operar que intenta estrechar los márgenes epistémicos que sustentan el sistema tradicional de política (tecno)científica¹². Pudiendo dar lugar a nuevos modelos de enseñanza y aprendizaje que siempre en “versión beta” puedan hacer frente a las contrariedades emergentes, y a la (re)configuración de un “cuarto poder” que realmente esté a la altura en su función de configurar la opinión pública.

Estas formas esencialmente comunitarias de usar cognitivamente el ciberespacio suponen la emergencia de innovaciones epistémico-sociales, que podemos esperar que conduzcan a un acercamiento real de la imagen (tecno)científica del mundo a la ciudadanía, haciendo que esta pueda apoderarse de ella y contribuir a construirla.

11 Ver ECHEVERRÍA, J (2012). “Diez propuestas sobre innovación social”, in: GURRUTXAGA, A. & ECHEVERRÍA, J (2012). *La luz de la luciérnaga. Diálogos de innovación social*. Madrid, Plaza y Valds.

12 Ver LAFUENTE, A; ALONSO, A & RODRIGUEZ, J (2013). *¡Todos sabios!: ciencia ciudadana y conocimiento expandido*, Madrid, Cátedra.

LA FORMACIÓN PARA UN MUNDO QUE CONSTANTEMENTE YA NO EXISTE

Como consecuencia de la puesta en cuestión de la autoridad de los expertos, en el ámbito naciente de lo nano, las instituciones políticas parecen estar tratando de tomar medidas inclusivas. La creación de organismos como las agencias del *National Nanotechnology Initiative* en EE.UU. está destinada a esta labor. El NanoSTEP¹³ puede considerarse un ejemplo representativo de innovación en educación en vistas a la formación de expertos "humanistas"¹⁴. La interdisciplinariedad se presenta como el modo de superar las erróneas demarcaciones entre campos de estudio y sus aplicaciones. Pero también hay que considerar cuestiones de importancia social que trascienden lo disciplinar y que tienen que estar presentes en la integración de los diferentes campos de estudio, así como en el diseño de sus objetivos y la evaluación de sus resultados. El papel de las ciencias sociales y humanas puede ser clave para hacer aflorar estas cuestiones. En este sentido, su labor no ha de ser predecir acontecimientos sino construirlos: han de ser una herramienta para la acción, pues ello es esencial para el reconocimiento de dónde estamos y adónde queremos ir. La autoridad supone el poder de diseño de la capacidad de acción del conjunto de la sociedad.

Esta responsabilidad no puede verse confinada a los expertos como consecuencia de una descarga de autoridad epistémica y política. No es suficiente implementar en los planes de formación de los expertos cuestiones que amplíen el abanico axiológico. Se necesita también una verdadera difusión del conocimiento para posibilitar no solo la evaluación de los objetivos y resultados de la (tecn)ciencia sino para que tal evaluación tenga transcendencia. Este juicio evaluador sirve para asentar lo deseable, lo aceptable y las responsabilidades en su desarrollo.

La CyT son herramientas que transforman la realidad y con ello nuestras capacidades, posibilidades y necesidades. Ello no supone la afirmación de un determinismo sino la del peligro de un constructivismo no legítimo. Para evitarlo es primordial que no haya contradicciones entre lo socialmente deseable y los resultados de estas construcciones: el consenso democrático es la única herramienta legitimadora. En este sentido, solo una sociedad del conocimiento tiene poder, pues está empoderada epistémicamente

LA DEMOCRACIA COMO PROYECTO INACABADO

La problematización de la capacidad de juicio de los expertos no supone una demarcación entre el juicio epistémico y el ético-político sino la renuncia a su distinción. Estamos así ante un conflicto entre lo que debe ser la autoridad, su legitimidad, los valores transversales a la producción (tecn) científica y a los procesos de toma de decisiones, y su corrección (deseabilidad social). Los intentos de subsanar la incertidumbre de la previsibilidad de la percepción del riesgo y la deseabilidad sociales mediante la confianza en una visión solucionista¹⁵, que acoge la promesa de verdad objetiva como reparadora de todos los problemas, no se sostienen. Antes bien, estas dificultades se tienen que subsanar con modelos de discusión inclusivos e información transparente.

13 MITCHAM, C et al. (2013). "Nanotechnology Ethics and Policy Education: Learning and Sharing Across Boundaries", *Journal of Nano Education*, vol.5, n°. 2, pp.180-187.

14 Ver "The Digital Humanities Manifesto 2.0." Recuperado el 3 de Abril de 2015 de http://www.humanitiesblast.com/manifesto/Manifesto_V2.pdf

15 MOROZOV, E (2013). *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, New York, PublicAffairs.

La verdad científica es tan contingente como la de lo socialmente deseable. La verosimilitud se calibra en función del éxito en relación a los objetivos que se persiguen. De modo que es importante que sobre estos recaiga una persistente reflexión crítica. El saber y el poder se retro-(re)configuran constantemente. Es un derecho (y una necesidad) consensuar la (tecno)ciencia; poder decidir no sobre las posibilidades que esta nos ofrece sino sobre cuáles queremos que nos ofrezca.

Entre lo conocido y lo deseable se sitúa la capacidad política como andamiaje de las expectativas de la sociedad y los frutos del trabajo de las comunidades de conocimiento. La distribución legítima de capacidades epistémicas no implica una ruptura democrática, sino un reparto de competencias acordado públicamente a fin de facilitar la toma de decisiones. Ahora bien, ello en ningún caso ha de ser sinónimo de descarga de responsabilidad política. No estamos, en definitiva, ante una cuestión de dominación tecnocrática, de tecnificación de la política o de determinismo tecnocientífico, sino de democraticidad, de asunción de responsabilidades, de capacidad epistémica y de distribución legítima de autoridad.

CONCLUSIONES

Que la CyT no sirvan a la sociedad no es consecuencia de (ni tiene como consecuencia) un determinismo (tecno)científico. Por ello se ha defendido la necesidad de una sociedad del conocimiento: una sociedad en la que la (tecno)ciencia sea una parte normal de la cultura y, por tanto, en la que la autoridad sea de todos. Se ha tratado de mostrar que este problema epistémico tiene un carácter esencialmente político y que las soluciones que se vienen dando anulan autoridades y responsabilidades, generando un quimérico callejón sin salida tecnocrático. El lugar de los expertos en una sociedad democrática ha de ser el de todo ciudadano: ser partícipe de la autoridad política. Su especial labor es el asesoramiento y la difusión de sus conocimientos, de tal modo que cada vez la asesoría se vea más distribuida. La clave es demarcar cuáles son los problemas, para poder consensuar soluciones que no podrán dejar de estar en constante revisión.

La democracia es, pues, una tarea que afortunadamente nunca acaba. Es necesario darle un impulso en una dirección más inclusiva y participativa. El derecho a saber es el derecho a crear la realidad que queremos. Las herramientas open promueven una operatividad dialógica que puede ser clave en su consecución. La sociedad del conocimiento es, por tanto, una sociedad creativa que puede hacer frente a las incertidumbres con que nos vemos obligados a convivir. Y que mediante la explicitación de lo socialmente deseable define la aceptabilidad como la consecuencia de un acuerdo ajeno a coacciones y hace de las decisiones políticas razones legítimas.

En definitiva, solo armándonos epistémicamente y usando frentes políticos podemos dejar de ser meros centros desorientados de asunción de riesgos; meros consumidores de logros que caducan cada vez más rápido y de forma menos sostenible. La posibilidad de un estar y actuar en el mundo con sentido y potencialidad para direccionar su trayectoria hacia el futuro reside en el desarrollo una sociedad democrática del conocimiento.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N°. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Globalizados y expuestos: ¿Qué comunidades y qué conocimiento(s)?

Globalized and exposed: What communities and what knowledge(s)?

Sílvia FERREIRA

IF – FCT – Oporto, Portugal.

Resumen

En este artículo se pretenderá defender que hay un código tardo-capitalista que coloniza los idearios de pertenencia de los individuos a las comunidades actuales. Eso se logra desde la afirmación del individuo como soberano y propietario de sus estados psicológicos y por medio de la esteticización de la miseria de los demás en cuanto objeto de consumo insubstancial. El rechazo de la vulnerabilidad propia y ajena es así paradójicamente fomentado como principio sociabilizador de individuos y colectivos, al mismo tiempo que funciona como aparato de fragilización de las tomas de decisión políticas sobre el destino común de los ciudadanos.

Abstract

This paper tries to propose the existence of a late-capitalist code able to colonize individuals and communities' sense of belonging. That is made claiming individual as sovereign and owner of his/her psychological states and the aesthetization of other's misery as an insubstantial consumption. Rejecting own and other's vulnerability is paradoxically proposed as a way to socialize individuals and groups. At the same time this principle makes fragile political choices on the common future for citizens.

Palabras clave: Comunidad; Política; Administración; Psicología.

Keywords: Community; Politics; Management; Psychology

INTRODUCCIÓN

En un mundo tecnológicamente codificado más que nunca paradójicamente se afirma la necesidad de acceder a una realidad directa, naturalizada, sin ficciones o mediaciones. Las metáforas de socialización dominantes son puestas en perspectiva según una aspiración funcionalista que hace del tejido social un paisaje urbano donde la eficiencia y la productividad son sus valores más elevados.

Las formas simbólicas predominantes de este código tecnológico de lo urbano hacen inviable la posibilidad de derivas antagónicas a la funcionalización o a la producción de los símbolos tardo-capitalistas de interacción social. Estas formas colonizan el espacio mental del individuo¹ básicamente como la economía de la atención para el imaginario social. Entre ellas, se toma por postulado el siguiente: un individualismo por encima de cualquier sentido de comunidad horizontal, bien como una falta de empatía social con los miembros más débiles de esa sociedad. La principal forma de apoyo de este individualismo es la propagación de técnicas de control de uno mismo, como el Mindfulness². Ese rasgo de liderazgo en las emociones se puede hacer notar en el éxito de ventas de libros como *El poder del ahora* de Eckhart Tolle (1999) o también de libros de un sentimentalismo llano y esquemático presente en autores de éxito como es Paulo Coelho³. Pero hay una rama más específica y estricta que responde a esta búsqueda de estrategias mnemotécnicas como las obras de entrenamiento mental para directores ejecutivos, CEO'S (*Corporate Executive Official*, Ejecutivo Jefe) y élites tecnológicas. Señálese a este propósito el autor Chade-Meng Tan⁴, además de ensayista ingeniero de google.

En este contexto, ser emprendedor es una de las ideas más vendibles y populares por todas las clases sociales. Frente a la quiebra generalizada de empatía social y frente a la no asunción de la vulnerabilidad –propia y ajena– estrategias como la esteticización y vaciamiento del contenido político de los que están al margen de la sociedad tecnológica global sirven para culpabilizar a las víctimas de su propia condición precaria. Tal acontecimiento funcionará a favor de la inculcación del conformismo político y de la descarga de consciencia social conjunta mediante ficciones artificiosas de comunidad.

EL MINDFULNESS Y EL MUNDO TECNOLÓGICAMENTE SIMULADO

En el mundo digitalmente conformado⁵, cuestionarse sobre los sentidos comunitarios es una tarea difícil y controvertida. A pesar de todo, movimientos como la Sociedad Open Access y el Software libre son esperanzas reales para un código tecno-urbano donde domina el paradigma de acumulación y privatización de bienes comunes.

Este tipo de activismo permitirá pensar el paradigma de la sociedad desde un código abierto: una relación no instrumental con la tecnología a la vez que con los otros seres humanos y con el

1 STIEGLER, B (2006). *Mécreance et Discrédit. 1. La Décadence des Démocraties Industrielles*. Paris, Gallilée.

2 HANH, TN (1976). *The Miracle of Mindfulness: a Manual for Meditation*. Boston, Beacon Press. LANGER, E (1989). Mindfulness. Boston, Da Capo Press. KABAT-ZINN, J et al (1992). "Effectiveness of a Meditation-Based Stress Reduction Program in the Treatment of Anxiety Disorders". *American Journal of Psychiatry*, nº.149, pp. 936-943.

3 COELHO, P (2013). *O Alquimista*. Lisboa, Bertrand Editores.

4 TAN, CM; GOLEMAN, D. & KABAT-ZINN, J (2014). *Search Inside Yourself. The Unexpected Path to Achieving Success, Happiness (and World Peace)*. New York, Harper One.

5 CASTELLS, M (2006). *La Sociedad Red: una Visión Global*. Madrid, Alianza Editorial.

entorno. Este cambio implica que términos como privilegio, exclusividad, restricción o escasez dejen de ser símbolos de la pertenencia a algo deseable en términos sociales y también que el espacio público sea el espacio empático de un destino común.

La idea de comunidad no quedará limitada a un sentido geográfico o economicista de los que contribuyen. El usuario de un espacio es antes que todo un participante, más o menos involucrado y no solo un consumidor. En cuanto productor de comunidad contribuye en el proceso de desarrollo de vínculos y no solo se concentra en su resultado final. Linux y Wikipedia son ejemplos de esta práctica no utilitarista y de este tipo de comunidades donde las relaciones importan por su valor social y democrático.

TÉCNICAS ESPIRITUALES DE SUMISIÓN

En un mundo donde la tecnología ya no es instrumental sino sistémica⁶, la expansión de la metáfora de la máquina a la esfera psicológica se ha vuelto generalizada. Técnicas de apaciguamiento psíquico y espiritual son encaradas como verdaderas revoluciones terapéuticas en el modo de adaptación de los sujetos a sus entornos productivos. Habitados a un mundo de objetos vertiginosamente cambiantes y al inmediatez de soluciones técnicas, tradiciones espirituales como el estoicismo, el taoísmo o el budismo se transforman en recursos psicológicos. Es el momento de un capitalismo interior se produce una virtualización y des-sensibilización del contacto con el otro al tiempo que la reificación de cierta soledad relacional⁷. En este entorno en que los afectos son llamados a producir conviene también tratarse de sus efectos colaterales originados por un ritmo excesivo de producción. Emergen aquí de modo diferente las perturbaciones y enfermedades resultantes de una industrialización tendencialmente inmaterial⁸. Emergen las psicoterapias de relajamiento que no van a adoptar sino la misma lógica de confianza tecnológica. Se implementan recetas que aportarán al individuo recursos para que no se sientan desajustados a su entorno. Al final, no importa que ese desajuste sea la señal más evidente de un problema estructural de la sociedad.

Se trata, en muchos casos, de una adaptación mercantil occidental de la filosofía taoísta y de cierto tipo de budismo⁹. A partir de ella las múltiples formas de injusticia social y de sufrimiento no son nada más que ilusiones, fenómenos política y subjetivamente insustanciales. El sufrimiento ajeno es virtualizado, resultado de una mala programación del cerebro, es solo un avatar ficticio, una manera equivocada de mirar. Con un buen programa mental todo cesa. Se da el caso de que la producción de realidad se vuelve más líquida que nunca¹⁰ y a la vez se responsabiliza al individuo por su falta de iniciativa, creatividad o empeño, sin atenderse a lo contextual¹¹.

Estos productos mnemotécnicos apenas tratan de integrar las contradicciones de un régimen productivo en una sociedad crecientemente desigual. Su código urbano distribuye precarización laboral para la mayoría frente a la protección jurídica de los más fuertes. Las ciudades, crecientemente privatizadas, no son los sitios públicos de libertad, sino cada vez más lugares de inversión, curiosidades turísticas o ubicación de marcas. Para captar las inversiones internacionales es necesario eliminar de

6 ILLICH, I (2005). *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Caley*. Toronto, House of Anansi.

7 ILLOUZ, E (2007). *Intimidades Congeladas. Las Emociones en el Capitalismo*. Traduc., cast. Ibarburu, J. Buenos Aires, Katz Editores. STIEGLER, B. (2006). *Op. cit.* BIFO, FB (2007). *Generación Post-Alfa. Patologías e Imaginarios en el Semicapitalismo*. Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.

8 HARDT, M & NEGRI, A (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.

9 ZIZEK, S (2014). *Acontecimiento*. Traduc., cast. Vicoed, R. Madrid, SextoPiso.

10 BAUMAN, Z (2002). *Modernidad Líquida*. Traduc., cast. Rosenberg, M. Argentina, Fondo de Cultura Económica.

11 EHRENBURG, A (2000). *La Fatigue d'Être Soi. Dépression et Société*. Paris, Odile Jacob.

las calles la contestación social, esconder a los marginados poniéndolos y disciplinándolos en lugares (y estados mentales) subsidiados o de asistidos. Y por eso, la pos-modernización del trabajo no deja de incluir herramientas como la culpa y la disciplina en la formación de los poderes, al contrario de lo que defiende Ehrenberg¹².

Para cumplir mejor el objetivo de maximizar la productividad de los sujetos se agencia una profilaxis tecno-terapéutica del individuo reconciliado consigo mismo: el *new me* emprendedor, dueño y CEO de sí mismo. El yo gerencial se transforma en un mote por excelencia de este código urbanizador. Se trata de una hipóbole del yo como recurso de uno mismo (Han), donde la metáfora de la soberanía estatal y propietaria es internalizada hasta sus consecuencias más narcisistas. Pero en rigor no se le puede atribuir al budismo o a la filosofía taoísta esta falta de compromiso político con el mundo como en cierto sentido Zizek afirma. Asociaciones como el BDF (*The Buddhist Peace Fellowship*) o BGR (*Budhist Global Relief*) lo muestran en sus participaciones globales en aporías políticas actuales.

El *Mindfulness* en cuanto técnica de gestión del yo soberano y emprendedor es un ejemplo de esta conciliación neoliberal entre tecnología y (supuesta) sabiduría eficaz. Una vez más la tecnología es tomada socialmente como el único agente eficaz del desarrollo y modernización de las sociedades, en este caso en la conquista de la felicidad individual sin referencia a las relaciones con los demás.

No es de este modo casual que Google, a través del ingeniero Chade-Meng Tan¹³, tenga un programa de *Mindfulness* para sus trabajadores¹⁴ o que el *Mindfulness* sea visto como la panacea educativa y cultural para las frustraciones colectivas actuales. El sistema de reducción de stress laboral- MBSR- creado por Kabat-Zinn en 1979, basado en el *Mindfulness*, tiene hoy una reputación extraordinaria en una sociedad donde la duda y la sospecha son elementos de negatividad indeseable, un crimen intelectual, obstáculo para el engranaje productivo¹⁵. Depresivos y (así calificados) fracasados sociales son combatidos como si fuesen subjetividades radioactivas e impidiesen la reproducción de la especie. El *Mindfulness* se convierte en el evangelio del éxito que promete la solución (técnica) para la depresión, la ansiedad y el sentimiento ilusorio de desajuste de los individuos.

Esta complicidad entre técnicas del dominio de la mente, neuropsicología y cultura corporativa contribuyen a un debilitamiento de la posibilidad de derivas comunitarias fuera del paradigma tecnológico privatizado y consumista. El discurso pseudocientífico de la auto-ayuda se coloca al servicio de la intensificación del trabajo y de la miserabilización de la mayoría. Con estas técnicas, se asegura la productividad capitalista de un mundo que, en simulacro digital, parece no aportar antagonismos decisivos. Su carrera de injusticia tecnológicamente distribuida puede seguir, mientras las alabadas técnicas del Management del yo controlan los "efectos colaterales". Las injusticias seguirán percibiéndose como ilusorias.

De este modo la cuestión política de inadaptación psicológica y vital de los marginales de la sociedad tardocapitalista es privada de su carácter sustancial, volviéndose una cuestión de expertos y técnicos. Todo pasa como si no fuese un problema estructural de un modelo de desarrollo y crecimiento equivocados¹⁶. La actuación terapéutica sobre los marginales y el poderío de una sabiduría unida a la cultura tecnológica son así formas de producción de trabajadores sumisos y obedientes a un ambiente

12 *Ibidem*.

13 TAN, CM; GOLEMAN, D & KABAT-ZINN, J (2014). *Op. cit*.

14 KABAT-ZINN, J (1992). *Op. cit*. KABAT ZINN, J (1994). *Wherever You Go There You Are*. New York, Hyperon.

15 HAN, BC (2012). *La Sociedad del Cansancio*. Trad., cast. Arregui, AS, Barcelona, Herder.

de explotación laboral y exclusión social. Eso se logra también con el fortalecimiento de la criminalización de la pobreza, con el populismo punitivo y con la desigualdad entre quien acumula y quien es expoliado por esa acumulación¹⁷. La barrera producida – esa sí, substancial – entre personas normalizadas y marginales es la señal más clara de una necesidad de resistencia íntima¹⁸ a la despolitización general de los ciudadanos y de sus asuntos económicos.

LA MISERIA EN EL MUSEO: CÓMO PAGAR PARA QUE TODO CONTINÚE

El ámbito simbólico es un medio privilegiado donde el declive social comunitario es particularmente visible. En el no hay espacio semántico para el otro en sí mismo. En este aparato de reprogramación simuladora de las percepciones sociales, los casos de denuncia del adelgazamiento de lo comunitario pueden funcionar incluso en su contra. En la paleta ideológica posmoderna es deseable ser inamovible y transformista a un tiempo. Un ejemplo esclarecedor lo ofrece una exposición de mendigos romanos en la galería de arte *Konstahll*, en Malmö, Suecia. Con esta exposición es posible plantear la duda si de hecho esos mendigos *reales*, Luca y Marcella, fueron pagos para fingir ser mendigos o si se les pagó para que siguieran estando donde están: en la miseria, objeto de fruición estética. El espacio de fruición de la miseria de los demás es escenificado en el museo aunque muchas veces es también replicado en los noticiarios televisivos, en periódicos bajo la forma de productos de chantaje social; “*Disfruta, aún no has llegado a ese punto*”.

Los mendigos son pagados realmente para que continúen donde están: en los márgenes de la sociedad. Aquí se da no solo la trivialidad de la crítica, sino también su profunda perversión. El propio apaciguamiento ideológico es internalizado por las subjetividades de los márgenes. Luca y Marcella afirman que en el museo *la gente es más simpática y no se pasa tanto frío como en la calle*.

Esta desustancialización de las injusticias a la par de la normalización férrea de los marginados, demuestra un eficaz maquillaje buenista de los poderes de producción de la desigualdad. Se ha renunciado al cambio social, al cambio de las circunstancias pretendiendo simular un cambio del carácter de uno mismo¹⁹. La mencionada Mindfulness Revolution, portada de la revista Time de febrero del presente año, no es nada más que un conformismo emprendedor posmoderno de una sociedad que tiene motivaciones predominantes para no enfrentarse a sus contradicciones. La estrategia en esencia es finalmente un budismo a medias, resultando en un aburguesamiento mental de las clases pobres, una religión del optimismo para lograr una mente eficiente y productiva.

En la normalidad conformista (técnicamente producida) se evita a toda costa anclarse en las arenas movedizas de la vida en común²⁰. Se busca una huida funcionalista donde se deshaga de la responsabilidad para con los demás y su fragilidad y al mismo tiempo huyendo de su propia soledad (propietaria). Pero en estas técnicas se olvida lo esencial: la normalidad, en un mundo crecientemente desigual, es violencia, esclavitud y precariedad. Vestir la piel dura de la normalidad funcionalista equivale a aceptar vivir en el conformismo, siéndose cómplice de las estrategias locales y globales de la depredación política.

16 LATOUCHE, S (2004). *Survivre au Développement. De la Décolonisation de l'Imaginaire Économique à la Construction d'une Société Alternative*. Paris, Fayard.

17 SALES, A. (2014). *El delito de ser pobre*. Barcelona, Icaria Editorial.

18 ESQUIROL, JM (2015). *La Resistencia Íntima. Ensayo de una Filosofía de la Proximidad*. Barcelona, Acontillado.

19 ZIZEK, S (2014). *Op. cit.*, p. 70.

20 MORAVIA, A (2010). *El Conformista*. Barcelona, De Bolsillo, p. 326ss.



LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Nicholas CARR: ***Atrapados: cómo las máquinas se apoderan de nuestra vida***, Edición ebook de Amazon.

Luis PERIÁÑEZ LLORENTE, Universidad
Complutense de Madrid

¿Vivimos gobernados por el fantasma de Aristóteles? Recordando una acertada y profética cita del gran filósofo griego, Carr nos pone sobre aviso: *“Hay solo una condición en la cual podemos imaginar a los jefes sin necesidad de subordinados y a los amos sin necesidad de esclavos. Esta condición sería que cada instrumento (inanimado) pudiera hacer su propio trabajo, a la voz de mando o mediante la anticipación inteligente (...), como si una lanzadera de costura pudiera tejer por sí misma y una púa tocar el arpa por sí sola”* (p. 255). Y es que vivimos un mundo en el que las máquinas hacen su propio trabajo e incluso se anticipan inteligentemente. La pregunta real que surge a partir de este fragmento, tras el minucioso estudio del ensayista estadounidense es: ¿Es éste el camino hacia el fin de todo tipo de esclavitud y subordinación, o el camino a una esclavitud diferente, una esclavitud en la que las máquinas hacen el papel de amo y nosotros quedamos relegados bajo su mando? Carr tiñe de color una jaula forjada en un cristal tan transparente que quizá a veces – un quizá que es pura cortesía – olvidamos que vivimos inmersos en ella. Y es así, teñida de color por la mano de quien ha dedicado su vida y obra a la reflexión sobre la tecnología, como logramos verla y sentir la claustrofóbica necesidad de salir.

Continuando con su característico estilo, las páginas de *Atrapados* van enlazando ejemplos empíricos, documentados, con las reflexiones del propio Carr, siempre sirviéndose de las ideas expuestas por tantos otros pensadores, ya sea para apoyarse en ellas como para criticarlas. Trazando un sentimental recorrido histórico por el desarrollo de la técnica humana, pasando por la hoz y la guadaña, la Revolución Industrial y los luditas entre otros momentos clave, se acaba en la automatización de la tecnología. Tal momento es por lo general visto como una inversión de las características que hasta entonces habían descrito la tecnología. Y es que a medida que avanza a pasos agigantados la automatización, defiende Carr, vamos dejando de servirnos de la tecnología, y comienza la tecnología a servirse de nosotros.

El trabajo es entendido en el libro como algo absolutamente necesario para el ser humano, no para ganar dinero y vivir dignamente únicamente, sino por su cualidad intrínseca de desarrollo personal. Sobre esto se menciona un estudio excepcionalmente sugerente del profesor de Psicología Mihaly Csikszentmihalyi, en el que se descubre un fenómeno que él mismo nombra *“la paradoja del trabajo”* (p. 27). Para sorpresa general, los datos recogidos resultaron mostrar que la gente estaba más contenta y se sentía más realizada cuando estaba en el trabajo que durante sus momentos de ocio. Y es que el yo es un constructo desarrollado mediante la interacción del cuerpo con el medio en un continuo intento de superar los problemas en los que la vida misma nos sumerge. Una

tecnología automatizada hasta un punto en que la interacción hombre-máquina sea mínima o meramente supervisoria conduce a un estado de atrofia facultativa.

Cuando leí el fragmento de Hannah Arendt procedente de su obra *La condición humana* que Carr comenta y que reza así: *“la mayoría de las actividades más elevadas y significativas veneradas en el pasado han sido marginadas u olvidadas, y solo quedan individuos solitarios que valoran lo que hacen en términos de obra y no en términos de ganarse la vida”* (p. 258), recordé la importancia cuasichesterstoniana que el profesor de Antropología filosófica Juan Bautista Fuentes concedía a las expresiones populares. Y es que “ganarse la vida” guarda en su seno una importancia filosófica mucho mayor de la que podría otorgársele a un simple decir. La persona que trabaja, que suda sangre poniendo al límite sus imperfectas cualidades humanas por orientarse en un mundo complejo, por obtener los medios con los que sobrevivir y forjarse un día a día placentero, se está ganando, en el sentido más puro, la vida. Quizá quien está siendo forzado por el sistema actual, por este afán de tintes casi eróticos por dejar hacer a la tecnología, a delegar sus responsabilidades en la automatización, está *perdiendo* la vida.

Alzando como ejemplo principal a la empresa Google, el escritor pone en jaque cada comentario de los teóricos de la tecnología a favor de los sistemas de orientación que recientemente han ocupado nuestros smartphones. En *Atrapados* se defiende con respecto a estos una tesis sencilla: no hay duda de que ya no nos podemos perder en ningún lugar. A cambio, aunque estemos en nuestro hogar, nos sentiremos desorientados, *“no afrontar nunca la posibilidad de perderse es vivir en un estado de constante desorientación”* (p. 157).

Hemos vendido nuestra orientación por no perdernos. Carr, por supuesto, también tiene espacio y tiempo para aquellos escépticos de la filosofía y nos regala pruebas científicas en apoyo de sus razonamientos.

El canto ciberutópico de las décadas pasadas enardeció el desarrollo de la automatización y ha sido la realidad la encargada de dar al traste con las expectativas de su optimismo. Por subrayar otro de los ejemplos de entre la ingente cantidad usada por Carr para fundamentar su pensamiento, algunos de los informes mentados en la obra manifiestan que el uso de equipos automatizados de apoyo a los médicos, tales como aquellos que indican en las radiografías al médico las zonas a las que el software, estudiando mediante complejos algoritmos dichas radiografías, considera que el profesional debe prestar mayor atención, conducen a un aumento de diagnósticos fallidos. El profesional acomodado pierde ese punto de instinto al tiempo que cede el esfuerzo al ordenador, y las consecuencias las paga el paciente.

Carr no se conforma con hacer patentes los problemas de la automatización en el ámbito sanitario, y nos dispensa pruebas varias del mundo de la aviación. Narrado siempre con la ilusión de un niño que cuenta su primer día de colegio a sus padres, con la perplejidad y emoción de un filósofo que se percató de que está vivo y de lo raro que es aquello, Carr nos muestra un estudio exhaustivo a lo largo de la historia sobre el desarrollo del piloto automático. El tono alegre y fuera de sí con que cuenta el primer contacto del humano con este tipo de tecnología el 18 de Junio de 1914 de la mano de Lawrence Sperry cae a otro mucho más agónico, un tono caracterizado por auténtico pánico a la automatización de hoy día, verdadera fobia. El motivo es sencillo. El avión había sido entendido, y más que entendido, sentido por los pilotos, como una extensión de estos mismos. Incluso en los albores de la

automatización, nunca se perdió este horizonte. No se estaba mejorando el avión en sí, por y para sí, sino la simbiosis entre el piloto y éste. Los pilotos automáticos de los aviones estaban pensados en sus inicios para facilitar el trabajo al piloto, para aliviar en cierta medida su peso, reducir la posibilidad de error humano, pero en ningún momento para arrojarlo a un sillón con la nimia tarea de supervisar un monitor. *“La relación tan estrecha entre ser humano y aparato”* reflexiona Carr *“era parte fundamental del placer de volar”*. El piloto, sencillamente, ya no pilota. Y lo que es peor, numerosos estudios, así como casos documentados, prueban que semejante relegación produce un déficit de atención en el piloto-supervisor, de forma que cuando se produce un fallo en el piloto automático, su capacidad de respuesta a tiempo se encuentra muy por debajo de la que habría poseído si de antemano su participación en la tripulación de la nave hubiese sido mayor. Carr apostilla además el preocupante dato de que en muchos de los aviones comerciales de la actualidad el software de vuelo puede incluso anular las órdenes del piloto durante maniobras extremas.

Es quizá aquí donde entramos en el punto álgido del ensayo. El capítulo *Tu dron interno* comienza poniendo los pelos de punta a quien lo lee. El relato de una situación posible dentro del futuro que Google pretende crear, un futuro que entre otras cosas posee coches automatizados que, mediante sensores, conducen sin necesidad de piloto, un futuro no tan lejano teniendo en cuenta que ya cuenta con toda una flota que a día de hoy ha recorrido por carretera casi un millón de kilómetros, logra una sensación de rechazo visceral. Viene de dentro. La lectura del relato produce un rechazo que viene del interior, que emerge del alma ante el impacto. Y si el rechazo es antes visceral que racional, es porque ante la crudeza de tener que pensar situación semejante controlada por un ordenador te deja en blanco. Un simple

y sincero “no” es lo único que se pasa por la cabeza. Sabes que el futuro no debe ser así, sabes que lo último que deseas es que se dé un futuro en el que semejante situación pueda suceder. Y, al mismo tiempo, ese futuro susurra detrás de tu oreja un “estoy llegando”. Quieren que llegue, y la comodidad, la efectividad, gritan más alto que la moral. Carr te sienta en un coche tripulado por un software, un coche que a través de sus sensores recibe información que maneja a una velocidad imposible de lograr por el ser humano. Carr te acomoda. Carr quiere que te relajes, que dejes a la máquina hacer su trabajo, llevarte a casa... ¡y un perro se cruza! ¿Quién prima para el coche? ¿Frenará pudiendo ponerte en peligro? ¿Matará al animal no haciendo nada? ¿Y si no es un perro cualquiera? ¿Y si es el de su vecino? ¿Y si es el suyo? ¿Y si en lugar del animal es un niño? ¿Qué hace el coche con unos algoritmos que le indican que hay x porcentajes de dañarte a ti, y x de dañar al niño?

Estáramos hablando de la necesidad de dotar de moral a los sistemas tecnológicos. *“Es imposible”*, asegura Carr, *“automatizar actividades humanas complejas sin automatizar también elecciones morales”* (p. 214). Pero, ¿quién programa el sistema de valores de un robot? En el caso de que el coche decidiese atropellar al niño y salvar a los ocupantes del vehículo, ¿sobre quién recae la responsabilidad? La solución a este dilema estaría en lograr una programación “de abajo a arriba”, es decir, programar al robot o producto X con unas pocas y sencillas reglas y mediante técnicas de aprendizaje dejarle desarrollar su propio código moral. Por descontado, esto tiene un primer problema: con la tecnología actual es imposible. El segundo problema es más difícil de solucionar, pues aunque con una tecnología futura lograrse programar dicho aprendizaje... ¿cómo garantizaríamos que el código moral al que llegase el sistema X sería compatible con el código moral humano? La problemática de la

necesidad de un sistema ético en la tecnología abarca desde nuestras máquinas automáticas de uso más rutinario hasta algo tan grave y peliagudo como es la guerra. Carr hace uso de la máquina cortacésped automática para esbozar esta idea. Cuando una persona realiza el mantenimiento de su jardín, puede quizá salvar a un pequeño reptil. Quizá incluso es un amante de estos seres e inocentemente ha comprado un cortacésped automático. Un cortacésped que cuando en su camino encuentra una lagartija, la tritura como si de hierba se tratase. ¿Sobre quién recae la responsabilidad de la muerte de este animal? ¿Sobre el amante de los reptiles? ¿Sobre el fabricante? ¿Quién se hará responsable cuando un dron bombardee una escuela con un 51% de posibilidades de esconder insurgentes?

Cuando llegue la hora en que las máquinas tomen decisiones morales, habrá acabado la era del ser humano. El ensayo de Carr y todas sus pruebas han venido a fomentar la oposición a la deshumanización del mundo, han venido a reclamar lo que es nuestro. Y no lo reclama desde un odio a la tecnología, sino desde un amor sincero. En ningún momento es pretensión de Carr eliminar la tecnología de la faz de la Tierra, sino alimentar la simbiosis, demandar una tecnología que vuelva a ser parte del ser humano y no dueña de él, una tecnología que vivifique el esfuerzo humano. El libro deja sin duda un sabor agri dulce. La situación actual es crítica y difícil de resolver, pero las palabras del estadounidense llaman a la sonrisa, a volver a sentirnos como Lawrence Sperry: Carr quiere que volvamos a *ganarnos la vida*. E incita a ello.

Jorge VERGARA ESTÉVEZ: ***Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek***. Eds. Universidad Uminuto, CLACSO, Universidad de Chile y Red Internacional de Pensamiento Crítico. 332, pp.

Hermes BENÍTEZ, Universidad de Alberta, Canadá

El autor es un filósofo político chileno, doctor en filosofía en la Universidad de París 8 y profesor de la Universidad de Chile. Desde los ochenta está publicando estudios sobre liberalismo, teoría de la democracia y neoliberalismo, especialmente sobre Hayek; algunos de ellos en esta misma publicación. El autor justifica su interés por Hayek; señala que ha sido tan influyente desde los setenta del siglo pasado como lo fue Keynes, con una diferencia importante: no fue solo un gran economista, sino un importante teórico social y político. El libro presenta su "visión de mundo" que comprende una teoría antropológica, ética, jurídica, de la historia y otros aspectos. Asimismo, es el más importante teórico de la globalización no porque la haya propiciado, sino por su contribución a la desestructuración del Estado de Bienestar y del capitalismo regulado, para sustituirlo por su modelo de mercado desregulado se ha convertido en su imaginario y modelo universal.

La obra, en versión impresa y digital, está escrita para un público universitario amplio, con notable claridad y precisión. Su interés excede a los lectores de filosofía por la amplitud de su temática y la relevancia del autor. Su metodología diferencia entre "comprensión" y "crítica", entre el nivel expositivo y el evaluativo (Cap. 16.1). En las dos primeras partes del texto ofrece una exposición ordenada, sistemática y ecuaníme sobre los principales aspectos de su concepción del hombre (individualismo, evolución, libertad, igualdad, ética, relación a las normas sociales y racionalidad); así como de la sociedad (su concepto, historia, derecho, poder, educación, economía, crítica a las democracias y nuevo modelo político). Vergara demuestra que la concepción hayekiana del mercado es el centro de su teoría del hombre y de la sociedad. Esta concepción se funda,

como reconoce Hayek, en una creencia no demostrada que el mercado posee una tendencia de autorregulación.

La Tercera Parte de "Análisis crítico" expone diversos cuestionamientos de autores europeos y latinoamericanos al pensamiento hayekiano: en su relación al liberalismo clásico; su concepción del Estado y del mercado (Cap. 16.1). Se realiza un análisis epistemológico del discurso hayekiano que muestra que estamos ante un sistema cerrado de enunciados, diferente del discurso filosófico y de las ciencias sociales contemporáneos, y análogo al de la teología política (Cap. 17). Su examen demuestra que la antropología y teoría social hayekianas son economicistas. Es decir, están basados en una concepción del *homo oeconomicus*, cuya principal actividad es la económica y en la idea de que el desarrollo de la humanidad corresponde a la ampliación y profundización de las relaciones mercantiles (Cap. 18).

Para asegurar el orden social del mercado y su predominio en todos los ámbitos sociales Hayek propone "una utopía liberal". Esta consiste en una democracia elitista en la cual habría una cámara de representantes elegidos que solo pueden administrar el gobierno. El poder legislativo debería radicar en una segunda cámara formada por senadores que poseen el privilegio exclusivo de legislar. Deberán ser elegidos únicamente entre los triunfadores de esta sociedad, entre "los mejores alumnos de la clase". Según Hayek, los triunfadores del mercado poseen una comprensión intuitiva de las normas abstractas que rigen la sociedad abierta, pues poseen una superioridad biológica adaptativa que se prueba por su propio éxito. Las leyes que dicten potenciaran el desarrollo de la competencia, del mercado y afianzarán el estado de derecho (Cap. 15). Vergara sostiene que toda la teoría de Hayek conduce a justificar esta utopía política irrealizable en la cual definitivamente

todas las instituciones sociales, incluido el Estado, quedarían subordinadas a la elite del mercado. Hace suya la crítica de Polanyi y Hinkelammert: el intento de realizar lo imposible está destruyendo la naturaleza y la convivencia social. Polanyi decía una sociedad que no pone límites al mercado se autodestruye.

Se trata de una ideología destructiva, un antihumanismo radical fundado en el mito del mercado autorregulado y benefactor (Cap. 19).

La obra de Vergara es un aporte destacable a la crítica latinoamericana teórica al neoliberalismo, iniciada en los ochenta, cuyos autores principales son Hinkelammert y Lechner, a los que integra los aportes críticos de Gray, Bourdieu, Arribas, Harvey y otros.

Esta obra se puede adquirir accediendo al siguiente web site: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20150604121247/Mercado.pdf>.

Eduardo, PARRILLA (Compilador). **La utopía posible: reflexiones y acercamientos** (Vol. I-III), Monterrey, Tecnológico de Monterrey, 3 Vols, 2013.

Francisco Javier SERRANO-BOSQUET. Tecnológico de Monterrey, Escuela de Educación, Humanidades y Ciencias sociales, México.

La utopía posible: reflexiones y acercamientos es el resultado de la reunión de los mejores trabajos presentados en el "Congreso Internacional Utopía: espacios alternativos y expresiones culturales en América Latina" que tuvo lugar entre el 24 y el 27 de agosto de 2010 en el Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. Un congreso que, como el compilador de la obra y principal promotor

de aquel congreso, Eduardo E. Parrilla, nos confiesa en su introducción, fue producto de un proceso de conversión que había empezado a operarse en su persona unos años atrás a partir de su amistad con la Dra. Irene Vegas-García. El interés inicial por la utopía –nos cuenta– como un horizonte, un campo o temática de estudio, le fue llevando poco a poco a descubrir que el imaginario utópico había pervivido en su fuero interno desde hacía ya mucho tiempo. Algo que, como acierta a señalar, parece resultar común a la gran mayoría de los autores que han participado en esta obra o, simplemente, “han transitado por los mundos imaginarios de la ficción”.

Ante esta enciclopédica obra –más por su tamaño que por su estructura– compuesta por ciento cinco artículos dispuestos en tres volúmenes, el lector debería, al menos en principio, sentirse agradecido y admirado ya que, a pesar de su dimensión, es una obra meticulosamente cuidada tanto desde el punto de vista de su forma y diseño como de contenido.

Si cierto es que la obra mantiene la naturaleza transdisciplinaria del congreso del que surge, también lo es la presencia de un doble espíritu a lo largo de los tres volúmenes que, presentes ya durante el evento, dan cierta uniformidad al texto. Encontramos presente, en primer lugar, el espíritu independentista que invadió buena parte del continente latinoamericano durante el año 2010. Un espíritu al que vendría a sumarse en el caso mexicano el revolucionario. El segundo espíritu o filosofía (en minúscula) común que sobrevoló de alguna manera todo el congreso estuvo relacionado con una pregunta, una duda. A veces implícita otras explícita, hay un especial interés por entender y comprender el papel que la utopía ha jugado en la constitución, confirmación y desarrollo tanto de las distintas sociedades latinoamericanas como de sus identidades compartidas y distintivas.

Ahora bien, más allá de estas líneas transversales que parecen dar cierta unidad a toda la obra, es importante hacer notar la naturaleza, lógica y objetivo propio de cada uno de los tres volúmenes. En el primero de ellos –tal y como en la presentación se nos anticipa– encontramos recogidas las ocho conferencias magistrales que se impartieron durante el congreso. Asimismo, se encuentran los trabajos más teóricos y aquellos que, de manera más clara, se articulan en torno al concepto y estudio de la utopía. En el segundo volumen, encontramos aquellos artículos que tienen como escenario México, su historia, su sociedad y sus manifestaciones estéticas. Dichos textos se encuentran organizados en torno a cuatro secciones que llevan por título “Análisis del discurso” (pp. 1-50), “Arte y cinematografía” (pp. 51-170), “Historia y Sociedad” (171-562) y “Literatura” (pp. 563-846). Finalmente, el tercer y último volumen recoge en tres secciones, dos de las cuales se encuentran también en el tomo previo, artículos que tienen en esta ocasión como principal fin hacerse cargo de alguna expresión o situación utópica en América Latina. Se trata de las secciones Arte y Cultura” (pp. 1-86), “Historia y Sociedad” (pp. 87-424) y “Literatura” (pp. 425-776).

Si bien no es posible dar cuenta en este momento de todos los artículos que componen esta obra, ni siquiera de uno de estos volúmenes, puede ser iluminador destacar –a modo de ejemplo– algunas notas de un par de trabajos del primero de ellos. Un primer volumen que tiene, como habíamos adelantado, dos partes claramente diferenciables. Mientras en la primera se recogen los ocho artículos correspondientes a las ocho conferencias magistrales, en la segunda parte se recogen veintidós artículos, los más teóricos y conceptuales de cuantos se presentaron en el congreso en torno a la naturaleza y concepto de utopía y su presencia o relación con el arte, la ciencia, la filosofía, la literatura y la política.

Dentro de la primera sección dedicada a las conferencias magistrales es recomendable prestar especial atención a los trabajos de Pierre-Luc Abramson "Socialismo utópico y novela en México", Ernesto Cardenal "Tata Vasco" y Esteban Krotz "Utopía, antropología y derechos humanos".

De manera excelente el académico e investigador Pierre-Luc Abramson expone, analiza y reflexiona sobre las principales ideas socialistas que estuvieron en boga en México a mediados del siglo XIX apoyándose, para ello, en tres novelas que intentaron –no por casualidad en un lapso de menos de 15 años– hacerse eco de las experiencias comunitarias socialistas mexicanas.

Dos de ellas son claramente favorables a estas experiencias: El Monedero (1861), de Nicolás Pizarro Suárez y *La Navidad en las Montañas* (1871), de Ignacio Manuel Altamirano. La tercera novela, "La Quinta Modelo" de José María Roa Bárcena publicada en 1857, es por el contrario una sátira de cierta moda socialista que por entonces se expandió entre los liberales de la Reforma mexicana. Como el mismo Pierre-Luc Abramson señala, las tres novelas constituyen una excelente ventana al paisaje ideológico mexicano de mediados del siglo XIX dominado por el contagio e influencia que tanto Europa como América Latina sufrieron de los acontecimientos revolucionarios parisienses de 1848. Unos acontecimientos que, dicho sea de paso, pusieron por primera vez en la historia la cuestión de la justicia social en el terreno político.

El texto del sacerdote y poeta nicaragüense Ernesto Cardenal "Tata Vasco" es el más breve y, probablemente, el más original de este primer volumen. Las quince páginas que componen esta poesía constituyen una suerte de apología sobre el obispo abulense Vasco de Quiroga y su utopía real frente a la utopía en-soñada por Tomás Moro.

La poesía adquiere también un lugar especial en el trabajo de Jeannette L. Clariound "Poesía: última utopía". Un texto en prosa en donde van apareciendo fragmentos de poesías y en donde la poeta y traductora nos habla de poseía, palabra y vacío; exilio y peregrinación; y, por supuesto de utopía.

Dentro de la sección dedicada a los trabajos teóricos cabe destacar inicialmente el trabajo de Rosalinda Adriana Ballesteros quien señala uno de los principales problemas y debates actualmente existentes en torno a la paz: la forma en la que deben ser expresados los derechos de los seres humanos, si en su calidad de persona o de ciudadano. Esta no es una cuestión menor, sino fundamental para el desarrollo de un ideal de paz que transite de lo político a lo moral, de la paz social basada en una convivencia regulada por la ley, a una paz basada en el reconocimiento del otro como un ser humano poseedor de la misma dignidad. Y es que, como señala Ballesteros, la única forma que puede garantizar la paz es esta última, la paz moral. A modo de ejemplo de lo que significa y está en juego con esta distinción baste recordar el naufragio que frente a las costas de la isla italiana Lampedusa causó la muerte de al menos 354 personas en abril de 2011. Tras el naufragio, recordemos, surgió el entonces llamado "efecto Lampedusa", un movimiento y reclamo social que tenía como principal objetivo llamar la atención sobre una de las más importantes tragedias humanas que estamos viviendo: la inmigración ilegal y el trato de personas. Ahora bien, más allá de los números, de las responsabilidades ignoradas o compartidas, de las leyes nacionales o internacionales y recursos que ahora se intenten poner en marcha, en el fondo se esconde una indefinición o indeterminación fundamental: quién es o debería ser sujeto de derecho, la persona o el ciudadano, y cómo hay que definir y entender éste.

"Utopía y antiutopía contemporánea,

la utopía de la ciudadanía planetaria y la antiutopía de la sociedad de consumo”, del autor brasileño Rogério Bianchi no sólo problematiza en torno a los conceptos de utopía o antiutopía, también es una llamada de atención sobre el surgimiento –inevitable– de nuevas formas de pensar la realidad y nuevos principios de acción que son pensados de partir de la crítica a las prácticas sociales vigentes. Este texto que, como el mismo autor reconoce, no pretende agotar el asunto o temática, puede fungir como un buen ejemplo de iniciación a la investigación. Y es que, tomando como punto de partida el reconocimiento de la complejidad del fenómeno a estudiar, apuesta por los modelos o propuestas epistemológicas y metodológicas de Gianni Vattimo y Edgar Morin; parte de los principios éticos fundamentales de Ernst Bloch y Hans Jans para la construcción de utopía y, con Z. Bauman y Jean Baudrillard construye su descripción, análisis y crítica a la actual sociedad de consumo. Tras la distinción que lleva a cabo entre las tradiciones proyectista e iconoclasta de la utopía –pareciendo apostar más por esta segunda que la primera– y la exposición de los tres ámbitos y elementos desde los que construye su reflexión – epistemológico, ético y social– Bianchi concluye su trabajo llamando nuestra atención sobre el principal problema que debemos actualmente afrontar: cómo ligar el pensamiento utópico con la política cotidiana. Si cierto es que en principio dicha ligazón podría parecer vaga e insustancial, rápidamente apunta su necesidad. Sin el pensamiento utópico –advierte– la política se torna amorfa. Pensar en la utopía de una ciudadanía planetaria es pensar en otra forma de globalización. Una globalización en la que la condición de ciudadano –podríamos añadir de persona– importe más que la condición de consumidor.

Como podemos apreciar a partir de estos ejemplos, la diversidad de áreas, disciplinas y posiciones, pero sobre todo de

aportaciones que se hace en cada trabajo, hace imposible una exposición completa, mínimamente generalizadora más allá de la llevada a cabo inicialmente. Asimismo, tal y como ya se ha insistido, el número de artículos presentados nos impide una exposición mínima de cada uno de ellos. De ahí, que lo mejor que podemos hacer es, por ahora, recomendar la lectura completa de la obra o, en su defecto, una revisión de sus tres índices a la luz de su estructura previamente señalada con el fin de adentrarse a la misma a partir de las temáticas o áreas de especial interés.

Ahora bien, más allá de estas palabras descriptivas y comprensivas es importante hacer tres importantes observaciones. Las dos primeras, menores, están relacionadas directamente con el texto mismo que se presenta, la tercera tiene que ver con el eco, con la difusión que todo el esfuerzo que rodeó este proyecto tuvo finalmente. La primera y más evidente crítica que puede hacerse es la presencia, natural por otra parte, de ciertos trabajos que no están al mismo nivel que los demás. Si bien hubo un importante ejercicio de evaluación y selección de textos, la calidad de los mismos es muy dispar en distintas áreas. En segundo lugar, se echa en falta algunos nombres propios claves de los estudios y propuestas de la utopía latinoamericana. Sin embargo, estas dos manchas son lagunas comprensibles, naturales en este tipo de proyectos que no llegan a ensombrecer ni el texto que aquí se presenta ni todo el esfuerzo llevado entonces a cabo. Un esfuerzo, y esto conecta con la tercera y más importante crítica, que tuvo como principal objetivo crear un espacio de reflexión, análisis y comprensión conjunta en torno al pensamiento utópico latinoamericano, de sus movimientos independentistas, emancipatorios y revolucionarios. Dicho espacio se consiguió generar, los diálogos se produjeron, la publicación salió a la luz después de muchos esfuerzos pero, finalmente, no tuvieron ni el eco

ni la continuidad que merecían.

Insistimos, es importante tener en cuenta las limitaciones naturales y la repercusión que este tipo de trabajos tienen. Ciertamente es que una parte importante de los autores participantes no son especialistas en utopía, no son –en su mayoría– nombres propios que esperaríamos encontrar en los foros especializados en este campo. Ahora bien, tanto la claridad en la exposición del interés y espíritu utópico común latinoamericano, como la bibliografía manejada, hacen de este trabajo una obra recomendable tanto para un lector noble educado como para el especialista. De ahí, que se eche en falta principalmente dos cosas. Por un lado, una promoción y una publicidad más oportuna y apropiada del texto. Por otro lado, alguna estrategia que asegurara un segundo evento que recogiera el testigo de este proyecto. Y es que, entendemos, experiencias como estas deberían ser más comunes.

Ahora bien, si cierto es que a estas limitaciones existentes deberíamos sumar las dificultades que hay para la adquisición del libro –ese sería otro punto importante a considerar– también entendemos que tal vez sea utópico, en su sentido más común, pensar que las aportaciones de académicos no especialistas hechas en eventos y propuestas como éstas, puedan ser de interés, escuchadas, reconocidas y recogidas por los especialistas. Este hecho, y la posible apropiación de la utopía por algunos de ellos, será algo que intentaremos seguir estudiando.

Michel FOUCAULT, Fréderich GROS y Jorge DÁVILA: ***Foucault, literatura y conocimiento***. Trad. Jorge Dávila y Gertrudis Gavidia. Prólogo Víctor Bravo. Bid&co, editor, Caracas, 2014, 271pp.

Víctor BRAVO, Universidad de Los Andes, Venezuela.

La obra reflexiva de Michel Foucault es una incomparable historia del orden (de sus procesos de cohesión, de coacción, de exclusión...), del límite (ese delgado espacio que es a la vez umbral, clausura y posibilidad de transgresión) y del afuera (con sus representaciones anormales o monstruosas, con sus registros de exclusión: el crimen, la enfermedad, la locura, la sexualidad; y, sobre todo, con su posible postura abismal a la negación misma de los fundamentos). Es la descripción del poder como la expansión de innumerables hilos, posible de describir en su funcionamiento, que articula y rearticula la “normalización” de esos tres elementos: el orden, el límite, el afuera.

De Aristóteles a Hume y Kant, la filosofía se ha ocupado de describir los dos grandes procesos generadores de sentido del orden: la casualidad y la finalidad; de Kant a Hegel ha descrito el orden de la naturaleza, como ciclos con sentidos finales, del mundo animal, marcado por el instinto de supervivencia de la especie; y del hombre, regido por la moral ciudadana, por el ansia de trascendencia, por la subordinación y el poder, y, quizás tardíamente, por la fuerza de la pregunta ante la exigencia de las identificaciones, alojada en el seno mismo del pensamiento.

Foucault describirá los diferentes momentos –las diferentes epistemes, dirá en *Las palabras y las cosas* (1966)– en que el orden cultural y humano se realiza, partiendo de las nociones de identidad y diferencia, replanteadas en el siglo por Heidegger. Según este autor: “La unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente; señala que “la identidad pertenece al ser. Parménides dice que el ser tiene su lugar en una identidad”; y concluye: “La doctrina de la metafísica representa la identidad como

un rasgo fundamental del ser" (Heidegger, 1957: 67; 69; 91). La identidad se hace de este modo consustancial al orden; y la crítica a la metafísica, iniciada quizás por Nietzsche, y antes por Schopenhauer, dentro de la filosofía de Heidegger, y de gran parte de la filosofía contemporánea, donde naturalmente es necesario incluir a Foucault, es también una crítica a la identidad y una formulación de la diferencia como una de las vertientes caracterizadoras del pensamiento moderno.

El orden exige identidad pero impone jerarquías, legitimadas por una moral, por la producción de un sentido, y, en esta legitimación, las redes discursivas propician aceptabilidad, cohesión, e imponen determinadas perspectivas.

Es significativa la complejidad del orden: imponen estructuras de dominio y subordinación, crea horizontes normales y de producción; clausura todo posible desplazamiento hacia la diferencia. El poder, por medio del interdicto, mantiene el control de la normalidad, consustancial con el orden. "La penalidad perfecta —señala Foucault (1975: 188)— que atraviesa todos los puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra normaliza". La vigilancia garantiza la estabilidad de la normalización, y Foucault ve en el panóptico de Bentham un dispositivo que permite la vigilancia perfecta del detenido: se es totalmente visto, sin ser jamás visto (1975:105). El orden que funda el horizonte de presuposiciones de lo real crea también el límite, donde el interdicto establece la separación con el afuera. La jerarquía de poder crea una topología entre centro y periferia, creando una fuerte identidad en el centro y una mayor imposición del interdicto en la periferia, y donde se producen las distintas formas de resistencia y de transgresión. "La transgresión —señala Foucault (*vid infra*)— es un gesto que

conciene al límite, es allí, en esa tenuidad de la línea, donde se manifiesta en su totalidad, su origen mismo. La línea que ella cruza bien podría ser todo su espacio". Cada cultura crea su sistema de interdictos y transgresiones, y ya Lévi-Strauss ha señalado que la prohibición del incesto es el interdicto universal que funda todo orden social. Sin embargo, lo anormal y lo monstruoso, el crimen y la locura, son penalizados de diferente manera en distintas culturas. En tal sentido, las religiones y el pensamiento mítico, primeros órdenes simbólicos de las culturas, establecen no sólo la comunicación del hombre con lo trascendente, sino también un orden social en la criba misma de un sistema de interdictos.

Respecto a Occidente, Foucault, en obras como *Les mots et les choses* (1968), *L'archéologie du savoir* (1960), *L'ordre du discours* (1970), ha descrito de manera exhaustiva el funcionamiento del orden y del límite, y de allí ha derivado en las representaciones del afuera, en sus tempranos *Naissance de la clinique* (1963) e *Histoire de la folie à l'âge classique* (1964), sobre la enfermedad y la locura, respectivamente; *Surveiller et punir* (1975), respecto al crimen y la vigilancia; e *Histoire de la sexualité* (a partir de 1976). En este registro surge una larga interrogación sobre la verdad y sus relaciones de resistencia o de identidad con el poder. Se describe el modo de funcionalismo del orden y sus procesos de normalización, y las inquietantes representaciones del afuera.

Pero la reflexión de Foucault da un paso más: el espacio que la transgresión funda no sólo sobre la posibilidad de las representaciones del afuera (creando, como segundo paso a la negación del orden, en el sentido de Adorno, representaciones reconstructivas que propician imaginarios como el de la utopía) sino que pone en crisis toda posible representación por medio de procesos como el de la repetición, tal como lo ejemplifica

Foucault respecto de la literatura.

La representación y la verdad

La representación es la mediación que hace posible la inteligibilidad del mundo. El tiempo y el espacio serían sus *a priori*, y su sentido se alcanza en las redes de lo causal y lo final. El mundo como teatro donde se produce el acontecimiento. Por ello quizás Wittgenstein dirá de lo real que es aquello que sucede. Para Foucault existe un mundo clásico de la representación, regido por la identidad y la semejanza, y una verdad que se legitima en multiplicidad de estratos discursivos, desde la ética a la estética. El primero es el que Charles Taylor llama los “marcos referenciales ineludibles”: “Quizás el más intenso y apremiante conjunto de mandatos que reconocemos como moral sea el respeto a la vida, a la integridad y el bienestar, incluso la propiedad de los demás; y señala: “Estos son los mandatos que infringimos cuando matamos o dañamos a los demás” (Taylor, 1989: 33ss). Para Taylor esos marcos referenciales determinan lo que es el bien, y dan sentido a “nuestras respuestas morales”.

Esta perspectiva se sitúa en el interior de un universo moral sometido por el imperativo de una identificación con el bien y un rechazo a las formas del mal. La reflexión de Foucault parece situarse en otro lugar, en un afuera del universo moral desde donde la identificación con un bien puede ser cuestionada. Es un texto, que nos permitimos citar *in extenso*, Foucault describe estas dos posibles perspectivas:

“Si uno se sitúa al nivel de una proposición en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en

otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido, cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)” (1970:15).

Esa voluntad de verdad crea las representaciones de inteligibilidad de una cultura, sus sistemas de coacción, y una teratología del saber que se instala en los márgenes o en el afuera.

Situados en el interior de esa voluntad de verdad un arte y una literatura edificantes históricamente se han subordinado a la soberanía de esa verdad y esa representación. En tal sentido señala Foucault: “Pienso en cómo la literatura occidental ha debido buscar apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia –en resumen sobre el discurso verdadero” (1970:18). La historia del arte y la literatura sería así la historia de la subordinación a alguna forma de soberanía.

El paso a la modernidad es el paso, como bien lo ha señalado Foucault, de la semejanza a la diferencia, de la fundamentación divina a la fundamentación racional y, en el contexto de esa valoración la diferencia, la creación cultural y política del relato emancipatorio. Esa liberación de “nuestra culpable incapacidad”, según frase kantiana, crea sin embargo, como ha sido señalado, antes de Foucault por Adorno, nuevas estructuras de dominio. La modernidad parece haber producido, de manera contradictoria, a la vez la religitimación de un orden (haciendo depositar el sentido no en la finalidad sino en

la causalidad), y el relato emancipatorio que más allá de su posterior clausura, engendra la distanciaci3n cr3tica respecto a las formas de identificaci3n. Junto a un saber cr3tico y de resistencia, situado com3nmente en los bordes, la puesta en crisis de la representaci3n en el seno de la est3tica, producida, en una primera instancia, por representaciones alternas a las legitimadas por el poder y lo real (de all3 el brote de las literaturas del horror, de lo fant3stico, del absurdo, del humor. Representaciones de la heterogeneidad del mundo). Y, de manera extrema, en los procesos de repetic3n.

Representaci3n y repetic3n

Si el principio de la identidad es el presupuesto de la representaci3n, Foucault nos advierte que la repetic3n se encuentra en el seno de la identidad, en los reconocimientos de mimesis, de la verosimilitud, de la semejanza, en tanto que presupuestos subordinados a la normalidad del sentido. La representaci3n es una repetic3n por semejanza. Foucault se3ala en este sentido que hasta finales del siglo XVI, "la representaci3n –ya fuera fiesta o saber- se daba como repetic3n. Teatro de la vida o espejo del mundo" (1968:26). El sentido com3n ser3a la norma de identidad. Para te3ricos como Deleuze, all3 se colocaría el fundamento mismo y la legitimaci3n del bien: "el fundamento es lo Mismo o lo Id3ntico. Goza de la identidad suprema (...)" (Deleuze, 1968:431): En este contexto ser3a la repetic3n "del orden del saber".

Pero junto a la repetic3n de lo id3ntico, es posible pensar la repetic3n de lo diferente, donde todo lo que fundamenta la representaci3n –orden, poder, moral, sentido...-, es puesto en crisis.

Si la representaci3n es lo dado como inteligibilidad del orden y lo real, el pensamiento moderno ha descubierto la repetic3n como germen, tanto de la representaci3n como de la cr3tica de la representaci3n; sea la repetic3n de la identidad o de la diferencia. La reflexi3n

moderna se caracteriza de este modo por "el descubrimiento en todo tipo de dominios de una potencia de repetic3n propia que afectaría igualmente al inconsciente, al lenguaje y al arte" (Deleuze, 1968:11). Esta "potencia de repetic3n", como la repetic3n de lo mismo, se encuentra ya en las nociones de Modelo y Copia plat3nicos, fundando la metaf3sica, en la visi3n moral del judeocristianismo, y en todo acto de fundaci3n de organizaci3n social. Esa "potencia de repetic3n" como diferencia se encuentra en la repetic3n de los instantes en el tiempo, en los "dobletes" del lenguaje que llevan a una percepci3n de lo heterog3neo en lo real (la iron3a, el humor...), y a la percepci3n de la ruptura como transformaci3n de la historia.

Podr3amos mencionar un imaginario donde las dos potencias de repetic3n se encuentran: en el imaginario del eterno retorno. Sabido es que la repetic3n del eterno retorno se encuentra en el centro de las sociedades m3ticas, como una forma de conjurar el tiempo profano y sucesivo, y revertirlo en el tiempo sagrado y arquet3pico por medio de esa forma de la repetic3n que es el ritual. En este sentido ha se3alado Mircea Eliade: "Cada vez que se repite el rito o un acto significativo (casa, etc) se limita el gesto arquet3pico del dios o de los antepasados, el gesto que tuvo lugar en el principio de los tiempos, es decir, en un tiempo m3tico" (1964:351). La experiencia del eterno retorno en el mundo m3tico es la repetic3n de lo id3ntico. Nietzsche har3 una suerte de reescritura de la repetic3n, pero desde la diferencia; el eterno retorno nietzscheano es concebido como "algo superior al reino de las leyes", como el regreso de lo diferente donde lo originario se transmite en simulacro. "El eterno retorno tomado en sentido estricto, significa que cada cosa existe mediante su retorno, copia de una infidelidad de copias que no permiten ya subsistir al original ni siquiera en origen. De all3 que el eterno retorno se le tache de par3dico: califica a lo que hace ser (y retornar) de simple

simulacro" (Deleuze, 1968:133). En Nietzsche se produce de este modo en la repetición de lo diferente, la refutación de lo originario (correlativo de una refutación de la verdad y lo sustancial) y de la valoración del simulacro como una de las caracterizaciones ontológicas del lenguaje.

La repetición diferencial presupone la crítica de la representación, la crítica del sentido y, en un instante abismal, de los fundamentos mismos. En tal sentido ha señalado Deleuze: "Repetición es transgresión. Ya que pone en cuestión la ley, al denunciar su carácter nominal o general, en beneficio de una realidad más profunda y más artística" (1968:40). Repetición de la identidad y de la diferencia, en tal sentido es pensada en Nietzsche, desde Kierkegaard, desde Freud, donde, más allá de los procesos identificatorios, la repetición de la diferencia se opone al recuerdo pues su objetivo no es recordar sino vivir lo vivido en la afirmación no de un pasado (tarea de la memoria) o de un futuro (tarea de la expectación) sino de un presente, paradójicamente, siempre el mismo y distinto. Para Kierkegaard (1844) en la repetición radica la libertad misma del hombre, y uno de los ejes fundamentales de la temporalidad humana; para Freud toda la cura es un viaje al fondo de la repetición; y la repetición es la tendencia fundamental del inconsciente, Freud pensó inicialmente que la repetición se encontraba unidad al principio de placer" (1914), pero en "Más allá del principio de placer" (1920) descubre que se encuentra unida a una pulsión de muerte, "de desunión, desligadura con la vida propia y con los hombres". La repetición como pulsión de muerte se corresponde con la refutación del sentido, de la trascendencia y de la inteligibilidad que toda representación conlleva. La reflexión llamada posmoderna es aquella que desatiende los "relatos" representados de la modernidad y, por medio de una repetición de la diferencia, pone en crisis el sentido y los fundamentos mismos.

Esta posibilidad (donde el lenguaje parece traicionar la primera de sus tareas: significar en un proceso de inteligibilidad y comunicación) se debe a lo que Foucault ha llamado la profundidad oculta del lenguaje, "cierto volumen opaco, probablemente enigmático", puesto de manifiesto por la interrogación que le es constitutiva al logos.

Una ontología del lenguaje

Ese "volumen opaco" permite hablar de una "ontología del lenguaje" que tiene como centro de repetición. "quizás en el análisis de las formas de repetición es donde se pudiera esbozar algo similar a una ontología del lenguaje (...) el lenguaje no cesa de repetirse (...) no dejamos de utilizar cierta estructura de repetición" (Foucault, 1994: 86). Desde esta "ontología" la representación flota como una afirmación de la vida y la trascendencia, como una afirmación del sentido y la inteligibilidad, a pesar de la realidad abismal del sinsentido, del silencio, de la muerte. La vida como señalara Levinas, afirmándose en un más acá de la muerte, en un antes de ese abismo que según Nietzsche conviene no mirar. El "volumen opaco" del lenguaje permite las representaciones de lo alterno, en un más allá del espejo, como en la obra de Carroll y permite el enfrentamiento con el rostro de Medusa del sinsentido, esa pulsión de muerte de la que hablaba Freud.

Los estudios semióticos del lenguaje han revelado la repetición como la constante quizás oculta de la diversidad discursiva. Así lo planteará Propp respecto al relato maravilloso y Lévi-Strauss respecto a las variantes del mito, así lo pondrá de relevancia Claude Bremond al describir las estructuras mínimas del relato y Roland Barthes al hacer el registro de las figuras increíblemente repetitivas, del discurso amoroso. Quizás esta estructura de repetición se corresponde con los universales de la gramática generativa chomskiana, y parece corresponderse con el "enrejado" de las lenguas

que imponen las perspectivas y el sentido de lo real y el mundo tal como ha sido planteado de diversas maneras por Wittgenstein, Roland Barthes o Foucault.

Para Wittgenstein (1922), los límites del lenguaje determinan los límites del mundo; para Barthes (1978: 13), “olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva”; y subraya: “Hablar, y con mayor razón todavía discurrir, no es comunicar, como suele repetírselo de común y corriente, es cometer: toda lengua es un sometimiento generalizado”. Para Foucault la multiplicidad de estratos de una cultura, sus órdenes, sus estructuras opresivas, sus extraterritorialidades, pueden ser interrogadas en sus tramas discursivas.

Crisis de la representación y ontología de la literatura

La representación es la mediación para hacer posible la inteligibilidad de lo real. La repetición de lo idéntico es el sustrato de esta primera tarea del lenguaje que se encuentra en la emergencia comunicativa, y en la representación clásica del arte y la literatura, subordinada a la soberanía del dictare, del príncipe, del poder, del orden. El arte, la literatura, en su historia de servidumbre, según la expresión de Bataille (1966: 55ss), representando la repetición por mimesis, por semejanza, por reflejo. Pero llegó el momento, nos advierte Bataille, “terrible en el que el arte moderno denunció la servidumbre, la mínima servidumbre, y reivindicó la herencia terrible de las soberanías destituidas” (1966: 113). En ese momento “terrible” sale a flote una forma de repetición que parece consustancial con el lenguaje y la literatura: la repetición de la diferencia, que se precipita con frecuencia al cuestionamiento de los fundamentos mismos de la representación y, por tanto, de acerca a lo indecible en el lenguaje, a lo irrepresentable

en la literatura. Es, sin duda, el doble fondo del lenguaje y el no sé qué del arte y la literatura que se expresan en un más acá o un más allá de la representación, Deleuze ha señalado: “El pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, a la vez de la pérdida de las identidades y el descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el mundo de los simulacros” (1968: 32).

Es posible distinguir así un arte y una literatura clásicos que, por parte de la repetición de lo idéntico, busca la representación de la belleza; y el arte y la literatura, fundados en el repetición de la diferencia que se despliega en transgresiones y simulacros, y que parece precipitarse en la negación de la representación y sus fundamentos: El canon de la primera vertiente ha sido celebrado por Harold Bloom, señalando “la universalidad de la cualidad del valor poético”, caracterizándola como “la suma de la extrañeza y la belleza”, y señalando como figura central a Shakespeare (Bloom, 1994). El canon de la segunda vertiente es, según Foucault, en resonancia freudiana, “la oscura violencia repetida del deseo que agita los límites de la representación”; sus signos son la transgresión y la negación, y su figura paradigmática es Sade.

Pero no sólo la transgresión de la sexualidad pone en crisis la representación, también la crueldad y la negación del sujeto, también la significación, antes del acontecimiento, del “volumen opaco y enigmático” del lenguaje, de sus zonas irreducibles al sentido, de la fuerza deconstructiva de la representación de cualquier soberanía. Esa posibilidad ya la ve Foucault en *Las Meninas* (1656), de Velázquez, donde el desplazamiento de los soberanos se realiza simultáneamente con la autodesignación del cuadro. La ve en “Esto no es una pipa” (1926), de Magritte, pues la disyunción entre la pipa

representada en el lienzo y la frase negativa marca la quiebra misma de la representación; la ve en “los juegos de lenguaje” de Raymond Roussel (1963) donde la reduplicación del lenguaje crea un espacio de no significación; la ve en la obra de Borges, donde las reformulaciones de lo otro (el absurdo, lo fanático, lo paradójal...) son representaciones de la doblez del lenguaje. Pero esta doblez no sólo crea una “doble representación” que puede negar a la primera (o ponerla entre paréntesis, como en Carroll), sino que va más allá: atraviesa esas representaciones de lo otro para, en un más allá, crear un vértigo de lo falso que, es, por un instante, la situación abismal e imposible de la ausencia de fundamentos. Esto ocurre en Borges y Roussel, en Sade y Bataille, en Klossowski o Beckett; pero ya es posible encontrarlo, tal como lo refiere Borges en *Magias parciales de El Quijote* (1952), en el Canto VII de la Odisea, en la tierra de los feacios, cuando Ulises escucha su propia historia de boca de un aedo, en una repetición vivida por el héroe como una pulsión de muerte; y ya está, según la famosa lista de Borges, en *El Quijote*, en *Las mil una noche*, en *el Hamlet*... El poder de la repetición parece haber acompañado siempre al arte y la literatura, pero en gran parte del arte y la literatura modernos (y posmodernos) se convierten en la dominante de su posibilidad estética.

Bibliografía: Barthes, R: *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France*. Paris, Seuil, 1978; Bataille, G: *Ce que j'entends par souveraineté*. Paris, Gallimard, 1966; Bloom, H: *El canon occidental*. Barcelona, Anagrama, 1995; Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Madrid, Jucar, 1988; Eliade, M: *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza, 1951; Eliade M: *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 1972; Foucault, M: “De lenguaje y Literatura” (1994), in: *De Lenguaje y Literatura*. Barcelona, Paidós,

1996; *Ibíd*: “Prefacio a la transgresión”, in *Ibíd*, pp. 123-141; *Ibíd*: “Esto no es una pipa” (1973), Barcelona, Anagrama, 1993; *Ibíd*: *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; *Ibíd*: *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970; *Ibíd*: *Las palabras y las cosas*, México, S. XXI, 1968; *Ibíd*: *Raymond Roussel*. Paris, Gallimard, 1963; Freud, S: “Recuerdo, repetición y elaboración” (1914), in: *Psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica*. Madrid, Alianza, 1972, pp.183-190; *Ibíd*: “Más allá del principio de placer” (1920), in: *Obras completas*. Tomo XVII. Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp.1-127; *Ibíd*: “El humor” (1927), in: *Obras completas*, tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1975; Heidegger, M: *Ser, verdad y fundamento* (1928). Caracas, Monte Ávila, 1968; *Ibíd*: *Identidad y diferencia*. (1957), Barcelona, Anthropos, 1988; Kierkegaard, S: *La repetición* (1844). Madrid, Guadarrama, 1976; Taylor, Ch: *The sources of the self*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1989; Wittgenstein, L: *Tractatus logico-philosophicus*. New York, Harcourt, Brace & Company, 1922.



EVENTOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N° 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

LOS TEJIDOS DE ARMANDO ROJAS GUARDIA

Jonatan Alzuru Aponte
Álvaro Márquez Fernández
Pausides Reyes



Cuando la tiranía de la razón se convierte en ley, la religión en la moral del deber, la sanidad en la indeclinable prescripción médica, cuando el sol es un ojo que ilumina la existencia y el camino es colina empinada, sostén arquitectónicamente estable, matemático, elegantemente construido, cuya belleza rechaza toda imperfección; cuando cada escalón de la psique es un aumento de columna romana... Cuando la percepción del vivir es una línea recta del deber y la culpa... Es recomendable, urgente, imprescindible, necesaria, la bomba de la escritura del loco; lo

derrumba todo para dejar carne cruda en campo abierto.

La escritura del loco es un *Tejido*; un tapiz cuya trama de hilos finísimos configura múltiples paisajes, dependiendo de quién se acerque. Lo común es que cada quien mira lo que quiere; allí no reside su magia... Lo que quiere, ese querer, que descubre en el tejido, está en el centro de su propio cuerpo, allí está el aura estética.

El *Tejido* del loco es un espejo donde cada quien puede confrontar su humanidad con la experiencia narrada, allí reside su potencia terapéutica, martillo que derrumba todo castillo seguro; apertura a la vivencia en la intemperie.

La vivencia del loco es la experiencia de la desnudez, un cuerpo sin máscaras: “*Sin nada que aparentar, sin nada que justificar, sin pérdida o ganancia*” como experiencia del Gólgota en retazos, con “*el llanto impotente en la oscuridad del cuarto*”. Solo desde aquella narración es posible comprender la puesta en cuestión de los valores sanos -que enfermaron con sus vestidos prepotentes a una sociedad- por parte del enfermo desnudo que cuidaba lo máspreciado de su locura: su cuerpo humilde en devenir. *Los tejidos* son una cura, una apuesta, un camino oblicuo *que deviene en intemperie*.

Hace treinta años ya, que el loco empezó a tejer el espejo para que todos nosotros evidenciáramos nuestra propia desnudez. Occidente ha privilegiado el vestido como la forma más prestigiosa de andar; el revestirse como la forma de abandonar el cuerpo y jugar con los personajes en el teatro de la vida, se reviste el político, el sacerdote, el médico y el carcelero; se reviste el filósofo, el boticario y hasta el músico sin rosario. Entonces él, el loco, desde el margen, en la sordidez del manicomio, levantó su mirada al cielo -como un Adán redentor de sus pasiones- y decidió emprender el camino, en la libertad de su cuerpo, despojándose de aquello que la sociedad le había quitado, despojándose del pudor milenario de la culpa articulada con mitra y sotana, báculo y ceniza; entonces él, el loco, empezó la tarea de derrumbar refugios, uno tras otro, cual Quijote contra los molinos de viento. Él, el loco, acompañando al Jesús de Nazaret, en viernes santo, puso en tensión los valores que algunos usan para vestirse en día domingo; domingo de Pascua, domingo de teatro, de recital, de halagos y de empresa; domingo como lunes de feria o viernes de tasca en burdeles agrios... grises.

Él, el loco, asumió, si ambigüedad, el pensar desde la corona espina; no se trató de un afán masoquista ni una oda al sufrimiento, sino más bien, el dibujo inverso para conquistar la plenitud de transformar, dionisiacamente, el agua en vino. Hizo el camino del Gólgota al matrimonio consigo mismo, con el mundo. Se descubrió desnudo con un cuerpo glorioso: *fiesta, la reconciliación insospechada*.

Cuando América Latina estaba distraída, casi de rodillas, observando aquella historia de vestidos del occidente moderno, Armando Rojas Guardia, en un rincón de un cuarto oscuro, aprendiendo el tempo de la depresión, en una liturgia de la quietud, dio las primeras puntadas de un tejido que ha crecido ensanchando los horizontes del vivir. Hace treinta años, en 1985, el poeta, regala al mundo su *Dios de la intemperie* como el manifiesto de su cuerpo enfermo, desnudo, atascado en encrucijadas vitales, pero con la voluntad firme de poner en cuestión todos los desfiles de modas: religión, ciencia, medicina, política, filosofía y poesía...

Hoy con este libro, *Los Tejidos de Armando Rojas Guardia*, queremos realizarle una ofrenda al profeta de la intemperie; a ese hombre que temblando en el manicomio, hizo temblar la tierra tropical con su invitación a la desnudez, a la aventura, con un Dios capaz de las caricias; su lanzar los dados, una y otra vez, apostando a una vida plena en la transformación de lo dado en una fiesta reconciliadora con la humanidad que tenemos... humanidad, quizás oculta tras el ropaje de los envenenados siglos de luces, de letras marmoleadas como rocas del deber que la encapsulan.

Los tejidos de Armando Rojas Guardia son una ofrenda de domingo, como la piedra rodada del sepulcro, por ello lo concebimos como una gran fiesta una algarabía que fue posible gracias al esfuerzo de amigos e instituciones. La Universidad del Zulia (LUZ) -a través la Maestría en Filosofía- es la primera institución en nuestro país que se arriesga a darle estatus filosófico, en tanto que es objeto de su reflexión, a la obra ensayística y poética de Rojas Guardia, se dictó un seminario de postgrado dando cuenta del pensar filosófico de Rojas Guardia. En tal sentido es una Luz en el ámbito del pensar, porque asume como uno de sus horizontes de sentido la autocomprensión cultural a partir de uno de sus artistas, de un poeta. La sola intención y el esfuerzo institucional se celebran, porque es iluminador en uno de los caminos del ejercicio filosófico.

Esta Luz que se produjo en La Universidad del Zulia y que el lector disfrutará en múltiples sentidos, bien sea para discutir las proposiciones, bien sea para degustar el sólo placer de leer, bien

sea para repensar lo planteado e incluso para oponerse radicalmente a lo dicho, fue posible por un conjunto de amigos: Yamarilis Quevedo, Johan Méndez, Lino Morán, Luis Vivanco, Ana Julia Bozo y Álvaro Márquez-Fernández. El impulso dado en el Zulia se tejió, con un zurcido fino y exquisito con FUNDECEN, porque los amigos de Mérida quienes han bebido por años de las letras del poeta sintieron que la ofrenda, era una manera de reactivar un espejo crucial para la Venezuela contemporánea y por ello celebramos el esfuerzo, el trabajo mancomunado con Pausides Reyes, Gonzalo Fraguí y Oscar Pérez.

En esta fiesta del pensamiento quisimos rendir un homenaje a un filósofo, ya jubilado del oficio de dar clase en la Universidad Central de Venezuela, pero sumamente activo en el oficio del pensar, quien a finales de los años ochenta, como una voz solitaria en medio del tremedal, se atrevió, se arriesgó -sin importarle los ruidos y los chillidos de los filósofos que siguieron el achaque denunciado por Séneca- ha asumir la obra de Rojas Guardia como objeto de su pensar. Valga la cita, como brevísimo excursito, sólo para recordar y contextualizar lo que decía aquél sabio grecorromano:

Porque nadie duda que con mucho trabajo, nada hacen los que se entretienen en inútiles estudios literarios, de los que ya hay mucho entre los romanos. Fue achaque de los griegos averiguar el número de remeros que tuvo Ulises, si fue escrita la Iliada antes que la Odisea, si una y otra son del mismo autor y otras cosas de ese estilo que, si la callas, en nada ayuda a tu conciencia íntima y, si la dices, no pareces más sabio, sino más molesto. He aquí que esta vana afición de aprender cosas inútiles ha invadido también a los romanos. (Séneca, De la brevedad de la vida, XIII, 1952:395)

Afirmábamos que a ese filósofo no le importó el ruido que podía ocasionar sus palabras en los peritos de libros filosóficos que comentan y opinan, siguiendo los achaques descritos por Séneca, y afirmó que Rojas Guardia *era el acontecimiento primordial de la filosofía nacional*. Lo expresó en un diario, en El Nacional, en 1989. Se trata de Fernando Rodríguez; con él inauguramos, *Los tejidos de Armando Rojas Guardia*, reeditando su rap, solitario, de los ochenta.

Queremos celebrar, muy especialmente, el aporte de tres estudiantes de la Maestría de Filosofía de la LUZ que seleccionamos, entre los excelentes trabajos¹: Luis Gerardo Valero, Jesús Ramos y Ángel Marín, quienes participaron en el seminario que se dictó a propósito de la obra de Rojas Guardia, por atreverse a manifestar su voz, su aproximación, sus cercanías y diferencias con el autor, con bastante rigor y, simultáneamente, con gran libertad. De eso se trata la experiencia de la comunidad intelectual.

La ofrenda, la celebración se incrementa con la presencia de tres pensadores zulianos que han sido formados en épocas distintas, con intereses teóricos distintos, con enfoques y formas de aproximarse diversas que decidieron cada uno, a su estilo y forma, asumir el reto de pensar a Rojas Guardia, sus artículos, como el relámpago del Catatumbo y la gaita, le dan un calor y una tonalidad

1 Quisimos presentar a los amigos que participan en el tejido, más que dar cuenta de sus trabajos. Además, el orden de aparición dentro del libro responde a nuestro tejido teórico, a nuestra manera de engarzar uno con otro; pero que deseamos quienes compilamos que el lector lo descubra, lo intuya o lo ordene según su propia lectura, configurando su propio tránsito.

específica al *Tejido* en cuestión. El más joven Valmore Muñoz Arteaga, el de una generación intermedia: Luis Vivanco y el de la maestría, que se gana en el desarrollo de toda una vida académica, Álvaro Márquez Fernández.

Agradecemos a cuatro pensadores, con pericia en el campo literario, que han dedicado parte de su oficio a interpretar la obra de Rojas Guardia. Gracias a ellos, a su generosidad, el *Tejido* a propósito de los *Tejidos de Armando Rojas Guardia* cobró una tonalidad transgresora, porque no se limitó a las cápsulas de las disciplinas, propias de las lógicas del occidente moderno. Tal rotura de las alcabalas disciplinares no responde a un afán de novedad o a una exclusividad de una condición posmoderna, por el contrario, es un rescate arqueológico del sentido del ejercicio filosófico, es una reactualización del horizonte de la filosofía antigua, como ha sido tematizada por exquisitos pensadores como, por ejemplo, Pierre Hadot. Los cuatro ensayistas que cantaran sus boleros y guarachas en este número son: Luisa Helena Calcaño, Alejandro Sebastiani Verlessa, Adalbert Salas y José Delpino.

Celebramos la presencia en este número de una filósofa de raza nietzscheana, piel epicúrea y danza tropical, quien hace vida académica en España, que se atrevió a dialogar, a bailar con el autor, y nos brinda un extraordinario puente entre filosofía y poesía, la amiga, Rayda Guzmán.

Siguiendo el zurcido de Rayda, pero con picos de nieve, rumor de violines y cruzado con el silencio del páramo la ofrenda respira frailejón con el trabajo del poeta Gonzalo Fraguí.

La fiesta concluye con la voz de quien hace treinta años nos donó su cuerpo para mirar nuestros cuerpos, Armando Rojas Guardia: El poeta, el místico de lo cotidiano, el loco de la cordura, el hombre que adoptó la desnudez como una forma de vestirse en los tiempos que el traje configura la personalidad del actor.

El buen amar de Armando

El seminario que dictó Jonatan Alzuru en la Maestría de Filosofía de la Universidad del Zulia, sobre la obra poética y filosófica de Armando Rojas Guardia, nos permitió resituar el amor por la poesía en la morada contingente del Ser; es decir, entre el Ser que se piensa y ese otro que es el Ser que existe en la carnalidad a través de su condición humana. El Ser que es uno no puede ser experimentado sin el Ser que es otro en su alteridad, contradicción y negación. Es la principal dialéctica de todo Ser que se desubjetiva en su inmanencia y así poder crear, a partir de esa conciencia de no-ser la conciencia de otro estar posible, desrepresentación por la que el contenido de la vida reaprehende su significación.

También, el acto de compartir esa extraña *poiésis* que es consecuencia del multiverso mundo que nace de lecturas que se entretienen mientras la sospecha que enciende el fuego de las miradas ilumina con más luz la medianoche que acosa al poeta hasta lo más oculto de la otra medianoche de su memoria. Pues en cada uso de la palabra Rojas Guardia es un exorcista del signo lingüístico para luego quedar liberado por el cataclismo de su intemperie ontológica.

Hacia la fugaz luz de la medianoche, ese lugar sin fronteras para el universo, es por donde el poeta desgarrar el amar en su cotidianidad, en sus ansias por exclamar el espacio virginal que lo despierta al mundo y no cesa de responder con las tonalidades de su poesía y prosa.

Su creencia, es decir, la conciencia de su fe corporal, lo convierte en un vidente capaz de rebasar esa duplicidad arbitraria del mundo concreto y objetivo externo; el interior y subjetivo, immanente, que nos obliga elegir el dominio de una realidad racional que no hace más que propiciar la destrucción del sentido dinámico y no lineal de la existencia. Vidente de un devenir imposible de represar por la razón, menos por las pasiones del cuerpo. La mirada más legítima del sentimiento resulta de la liberación del cuerpo a quien debemos escuchar para aprender el lenguaje con el que el cuerpo se recrea en su mortalidad deseante.

La filosofía se relee y reinterpreta en el imaginario poético de Rojas Guardia, pensando el pensamiento sin el aparataje teórico-lógico de los métodos. Por el contrario, es menester la fe en la creación poética que hace válida y justifica que el estar vivo en la vida solamente es posible si ella no es factible de configuración absoluta, puesto que es imposible pretender hacer de la vida una norma racional que restrinja su devenir. La filosofía del poeta, el sentimiento trágico de la vida que lo hace más humano que en cualquier otro momento del pasado, es su acción intencionada por la tragedia que vive a través de la fe en su cuerpo y sus licencias para amar y sentirse amado por los otros. La pragmática racionalista de la Modernidad, en su intento por desalojar la sensibilidad del cuerpo y el reconocimiento del cuerpo a través de la sensualidad, reifica al sujeto en mero objeto instrumental bajo el dominio técnico de la racionalidad que insistentemente universaliza y diluye, en la abstracción, la compleja experiencia de hacer de la vida la antinomia a cualquier forma de orden o status.

Alzuru, en *Oscura Lucidez* (2013), se vale de la crítica de Nietzsche a los dogmas de las racionalidades para señalar que el poeta sacude el árbol genealógico de los filósofos de la Filosofía y escoge entre sus amargos frutos los principales sabores y olores de las metáforas más sugestivas que pueden despertar la erótica por el amor, a partir de esa lucha que surge de una forma de abrirse y abrigarse en el mundo, signada por la impertinencia del perpetuo extranjero proscrito por su desobediencia a toda ley.

Las nuevas voces que Rojas Guardia libera con las polifonías de su canto a la vida nacen de esa profunda búsqueda donde lo que más se anida en el alma es la pregunta por aquello que nos hace sentir la vida sin las falacias o astucias de los dogmas sociales, políticos o religiosos. Es un preguntar que quiebra el mundo en su totalidad, por todas partes, hasta declarar que la única sustancia posible es la del universo humano que recrea la vida desde las pasiones y sus fenómenos existenciales... La voz del poeta clama y anuncia la decadencia emocional de las esperanzas, el vacío existencial de los afectos, la última hora del día mientras más oscura es su lucidez. Ningún otro mundo aparte de éste donde algún reflejo imaginario le permite la certeza subjetiva que sólo a través de sus ojos, eso que se mira es más contemplativo o místico mientras la oración de matines resuena entre sueños y corazonadas...

Su voz no es una voz que no se escucha a sí misma, porque se parece más al grito que termina asfixiado por unas manos que sin piedad penetran su cuerpo hasta soltarlo al aire sin respiración.

Un éxtasis de aromas y olores desde la infancia presagiaban que su piel era la primera travesía marinera y desértica hacia el mundo donde gravitan los placeres y el azar por los deseos. El nombre de su nombre lo nombra en cualquier tiempo y de cualquier modo, porque hoy las centellas de luz que saltan en ardiente claridad a sus ojos, le hacen saber que su lucha es contra toda esa absurda racionalidad que intenta convencerlo de traicionar su Yo más amante de Armando, más revelado

mientras más transcurre su tiempo. Hoy, en el refugio insolente de su poesía se dispersan, en rapsodia, las palabras con las que nos ha legado la memoria de sus recuerdos trágicos y heroicos.

A esta ceremonia de estar en su presencia hoy nos hablan, con otras palabras, otros destinos....



DIRECTORIO DE AUTORES

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL / ISSN: 1315-5216
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

José Antonio MARÍN-CASANOVA

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales
de la filosofía, Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
C/ CamiloJ. Cela, S/N, 41018 Sevilla - España

Andoni ALONSO PUELLES

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y
Política II (Ética y Sociología)
Facultad de Trabajo Social
Universidad Complutense de Madrid
Campus de Somosaguas
Pozuelo de Alarcón, 28223 Madrid - España
C-electrónico: andonial@ucm.es

José BARRIENTOS RASTROJO

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales
de la filosofía, Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
C/ CamiloJ. Cela, S/N, 41018 Sevilla - España
C-electrónico: barrientos@us.es

Javier BUSTAMANTE DONAS

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y
Política II (Ética y Sociología)
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid - España
C-electrónico: jbustama@ucm.es

Sergio D'ANTONIO MACEIRAS

Unidad Docente de Filosofía del Derecho Moral y
Política II
Facultad de Trabajo Social
Universidad Complutense de Madrid
Campus de Somosaguas
Pozuelo de Alarcón, 28223 Madrid - España
C-electrónico: sergiodantonio@ucm.es

Silvia FERREIRA

Fundación para la Ciencia y la Tecnología
Instituto de Filosofía
Universidade do Porto
Via panorâmica S/N, 4150-564 Porto - Portugal
C-electrónico: silviagonfer@gmail.com

Graciano GONZÁLEZ R. ARMAIZ

Departamento de Ética
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid - España
C-electrónico: armaiz@ucm.es

Sara MARISCAL VEGA

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales
de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
C/ Camilo J. Cela, S/N, 41018 Sevilla - España
C-electrónico: smariscal@us.es

César A. MORENO MÁRQUEZ

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales
de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
C/ Camilo J. Cela, S/N, 41018 Sevilla - España
C-electrónico: cesmm@us.es

Luis PERIÁÑEZ LLORENTE

Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid - España
C-electrónico: luisperi@ucm.es

Maria Dolores SÁNCHEZ ALMENDROS

Máster de Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria, 28040 Madrid - España
C-electrónico: lola3408@hotmail.com